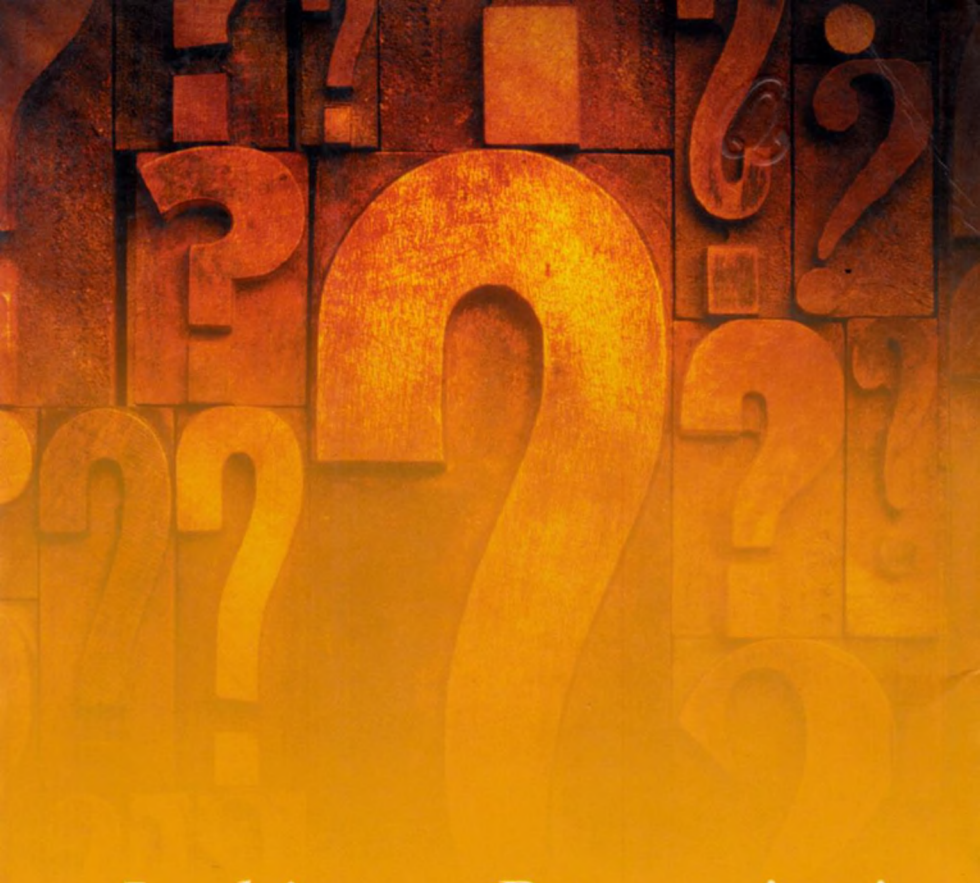

Julian Baggini

EL SENTIDO DE LA VIDA

Y LAS RESPUESTAS DE LA FILOSOFÍA

LECTURA Y CULTURA SIN ACTIVISMOS
BIBLIOTECA

URANO

EL SENTIDO DE LA VIDA

Y LAS RESPUESTAS DE LA FILOSOFÍA

¿Posee la filosofía la respuesta a todas nuestras inquietudes existenciales? Probablemente no, pero sí nos puede ofrecer herramientas y métodos de pensamiento para que las hallemos por nosotros mismos. Julian Baggini, autor de varias obras que acercan la filosofía al gran público, aborda las grandes cuestiones de la vida a través de otras más manejables, que nos ayudan a revisar algunas de nuestras creencias:

• ¿Por qué pensamos que si comprendiéramos el origen de la vida inmediatamente entenderíamos su objetivo?

• ¿Por qué imaginamos que en algún momento del futuro las circunstancias cambiarán y llevaremos una vida ideal? ¿No será porque nos negamos a aceptar las imperfecciones de la vida?

• ¿De no haber un Dios, carecería de sentido nuestra existencia? ¿No sería mejor para una criatura elegir sus propios designios que limitarse a cumplir los deseos, por lo demás desconocidos, de su Creador?

Éstas son algunas de las muchas cuestiones que plantea Baggini en este sorprendente ejercicio de pensamiento e introspección, una entretenida y estimulante investigación sobre el sentido de la vida que derribará muchas ideas preconcebidas y ampliará nuestra perspectiva sobre la más importante de las preguntas: y todo esto ¿qué sentido tiene?

ACCESO ABIERTO

Julian Baggini

El sentido de la vida

Y las respuestas de la filosofía

URANO

Argentina - Chile - Colombia - España
Estados Unidos - México - Uruguay - Venezuela

EL SENTIDO DE LA VIDA

Título original: *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*
Editor original: Granta Publications
Traducción: Carme Camps Monfá

«The Flaw in Paganism», de Dorothy Parker, es utilizado con permiso de Gerald Duckworth & Co Ltd. Las citas de *Man and Superman* de George Bernard Shaw, aparecen con permiso de The Society of Authors, en nombre de los herederos de Bernard Shaw. La letra y la música de «Moments of Pleasure», de Kate Bush C. se reproducen con permiso del servicio de comercialización de Kate Bush, Noble & Brite, Londres WC2H 0QY.

CREATIVE COMMONS

Copyright © 2004 *by* Julian Baggini
Julian Baggini asserts the moral right to be identified
as the author of this Work
© 2005 de la traducción *by* Carme Camps Monfá
© 2005 *by* Ediciones Urano, S. A.
Aribau, 142, pral. - 08036 Barcelona
www.edicionesurano.com
www.mundourano.com

ISBN: 84-7953-601-2
Depósito legal: B. 23.965 - 2005

Fotocomposición: Ediciones Urano, S. A.
Impreso por Romanyà Valls, S. A. - Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

Agradecimientos 9

Introducción 11

1. En busca del proyecto 15
2. Vivir la vida hacia delante 33
3. Más cosas en el cielo y en la tierra 49
4. Estamos aquí para ayudar 67
5. El bien mayor 81
6. Mientras seas feliz... 97
7. Convertirse en un luchador 113
8. *Carpe diem* 131
9. La pérdida o disolución del ego 147
10. La amenaza del sinsentido 165
11. De lo que la razón no sabe nada 181

Conclusión 193

Bibliografía consultada y otras lecturas 197

Agradecimientos

Las dos personas a quienes debo dar las gracias por encima de todas las demás son Lizzy Kremer y George Miller, sin ellos este libro no habría visto la luz, ni lo habría merecido.

No puedo citar a todas las demás personas a las que debería dar las gracias sin señalar un curioso propósito que la lista de agradecimientos parece tener, en especial en las publicaciones académicas. A menudo da la impresión de que es una manera de indicar al mundo lo importante que es el autor y lo bien relacionado que está. Parece que siempre tiene que haber en la lista de agradecimientos al menos dos o tres personas de peso intelectual, sólo para demostrar las buenas compañías que frecuenta el autor.

Déjenme decir, pues, que esta lista no describe mi círculo social, sino que simplemente menciona a quienes respondieron a peticiones de información o me ayudaron de una manera u otra, mucho o poco. Son Nicholas Fearn, Mathew Iredale, Oliver James, Jonathan Rée, John Shand, Jeremy Stangroom y Galen Strawson. Asimismo, quiero dar las gracias a Sajidah Ahmad, Gillian Kemp, Lesley Levene, Alison y David Worthington y Louise Campbell. Si me he dejado a alguien, lo lamento mucho. Tengo la impresión de que mi memoria ya no es tan buena como era, pero, si he de ser sincero, no recuerdo si lo era mucho.

Introducción

«Usted es T. S. Elliot —dijo un taxista al famoso poeta cuando éste subió a su taxi. Elliot le preguntó cómo lo sabía—. ¡Ah, reconozco a la gente célebre! —respondió el hombre—. La otra noche recogí a Bertrand Russell, y le dije: "A ver, lord Russell, ¿cuál es el sentido de la vida?" ¿Y sabe qué? No supo responderme.»

¿Cuál de los dos hombres de esta historia hace el ridículo? ¿Lord Russell, el gran filósofo, que a pesar de toda su supuesta inteligencia y sabiduría no supo responder a la pregunta del taxista? Si cualquiera puede hablarnos del «sentido de la vida», ¿cómo es que el mayor filósofo vivo del mundo no puede hacerlo? ¿O acaso el taxista, que esperaba oír la solución de un problema demasiado grande durante un breve trayecto? Aunque Russell conociera la respuesta, ¿no precisaría tiempo y paciencia para explicar los secretos del universo?

Quizá la mejor respuesta es que ninguno de los dos hombres merece ser objeto de burla. Sin duda Russell no, pues si fuera posible responder a esa pregunta de forma adecuada en diez minutos ya lo habría hecho alguien y el taxista no habría tenido necesidad de formularla. Pero tampoco debemos burlarnos del taxista por su ignorancia. Casi todo el mundo en algún momento se hace esta pregunta.

El problema es que es ambigua, general y confusa. No se trata de una sola pregunta, sino de un recipiente que contiene un conjunto de preguntas: ¿Por qué estamos aquí? ¿Cuál es el objeti-

vo de la vida? ¿Basta simplemente con ser feliz? ¿Mi vida sirve para un fin de mayor importancia? ¿Estamos aquí para ayudar a los demás o cada uno ha de preocuparse de sí mismo?

¿Cuál es el sentido de la vida?

Para responder a estas preguntas creo que tenemos que emprender una búsqueda racional, laica. Al decir «laica» no me refiero a «atea». Quiero decir, simplemente, que nuestros argumentos no deben partir de ninguna supuesta verdad revelada, doctrina religiosa o texto sagrado. En cambio, deben recurrir a razones, pruebas y argumentos que todo el mundo pueda comprender y valorar, independientemente de que las personas profesen una fe o no. Esto es así porque para muchos creyentes, la autoridad de las religiones establecidas no se puede tomar como absoluta. Cuando comprendemos la gran diversidad de fes que hay en el mundo, los acontecimientos históricos y las fuerzas que dieron forma a sus doctrinas y textos sagrados, y la falibilidad de muchos de sus líderes, la idea de que proporcionan acceso directo a la verdad absoluta pierde credibilidad. Inspirada por la divinidad o no, resulta claro que la mano humana está presente. Eso significa que, aunque seamos creyentes, no podemos aceptar las enseñanzas religiosas de forma incondicional. Tenemos que emplear nuestra inteligencia para determinar por nosotros mismos si las respuestas que nos dan son sólidas. Y como en alguna etapa la mayoría no podemos dejar de preguntarnos cuál es el sentido de la vida, no podemos evitar eternamente reflexionar al respecto.

El tema puede parecer tan difícil y profundo que incluso intentar escribir un libro sobre ello es una muestra de arrogancia. Esta acusación se me podría hacer si estuviera afirmando que «el sentido de la vida» es una especie de secreto que sólo unos pocos elegidos pueden descubrir a través de la contemplación, la revelación o toda una vida de búsqueda intelectual. Semejantes promesas implican que el sentido de la vida es como un conoci-

miento que, una vez descubierto, desvela todos los misterios de la existencia y lo explica todo. Y como es bastante evidente que la gran mayoría de nosotros no poseemos ningún conocimiento de este gran secreto, hay que ser especialmente sabio para haberlo descubierto.

Creo que la idea en conjunto es falsa y espero que la mayoría de lectores esté de acuerdo. Si existiera semejante gran secreto, probablemente ya hace tiempo que habría dejado de serlo. El problema general del sentido de la vida no es que carezcamos de alguna información secreta que nos permitiría comprenderlo; se trata de una cuestión que no se puede resolver descubriendo alguna cosa nueva. Más bien hay que resolverla pensando en las cuestiones sobre las que lo evidente no dice nada. Gran parte de lo que sigue lo demostrará, o eso espero.

Por lo tanto, describiría la explicación del sentido de la vida que doy en este libro como «deflacionaria», y con ello quiero decir que reduce la cuestión mítica, única y misteriosa del «sentido de la vida» a una serie de cuestiones menores y absolutamente nada misteriosas sobre sentidos diversos que tiene la vida. Vista de esta manera, la pregunta del sentido de la vida es al mismo tiempo algo menos y algo más de lo que se suele creer: menos porque no es un gran misterio fuera del alcance de la mayoría, y más porque no es una sola pregunta sino muchas.

Se puede responder a estas preguntas, no porque yo posea una sabiduría excepcional, sino tan sólo reuniendo la sabiduría de los grandes del pasado. Sin embargo, al seleccionar y presentar sus ideas, necesariamente estoy presentando una visión personal y no sólo haciendo un desapasionado repaso de lo que los filósofos han dicho. Es la explicación de una persona, aunque espero que la mayoría de filósofos en general estarían de acuerdo con ella.

Cualquiera que emprenda una búsqueda para descubrir el sentido de la vida podría hacer algo peor que hacer caso de la advertencia de *Guía del autoestopista galáctico*, de Douglas Adams.

En este relato, una raza de seres hartos de discutir sobre el sentido de la vida decide construir un superordenador para que les dé la respuesta. *Pensamiento profundo*, que es como se le conoce, tarda siete millones y medio de años en proporcionar una respuesta a la pregunta de «vida, el universo y todo». El día del cálculo, con «infinita majestad y calma», *Pensamiento profundo* por fin da su veredicto: «Cuarenta y dos».

El problema es que los que crearon el ordenador pidieron una respuesta a «la cuestión de la vida, el universo y todo», sin molestarse en preguntar si realmente sabían lo que era esta pregunta. Ahora que tienen la respuesta no la entienden, porque no saben a qué pregunta corresponde. Hacer las preguntas correctas es tan importante como dar las respuestas correctas.

Jamás habrá una última palabra sobre el sentido de la vida, en parte porque cada individuo tiene que convencerse a sí mismo de que ha hecho las preguntas correctas y ha encontrado respuestas satisfactorias. Básicamente la búsqueda del sentido es personal. Este libro no da un mapa que muestre con exactitud dónde terminará su búsqueda personal, si es que alguna vez termina. Sin embargo, proporciona algunas ayudas de navegación que pueden utilizarse en esa búsqueda. Cómo se utilizan y cuán útiles son es algo que debe juzgar cada uno.

1

En busca del proyecto

Para millones de personas esta vida es un triste valle de lágrimas.
Están sentadas sin tener realmente nada que decir
mientras que los científicos dicen que somos simples espirales
de ADN que se autorreproducen exactamente.

El sentido de la vida, MONTY PYTHON

¿Por qué estamos aquí?

«"¿Quién soy yo? ¿Qué soy yo? ¿De dónde vengo? ¿Cuál es mi destino?" No paraba de hacerme estas preguntas, pero no podía responderlas.»

Cualquier criatura capaz de reflexionar de forma consciente casi con toda seguridad en algún momento se hará preguntas como éstas, a menudo sin encontrar respuestas que le satisfagan. Sin embargo, en este caso el que hace la pregunta se halla en una posición un tanto inusual. Se trata de la creación de Victor Frankenstein en la fábula gótica de Mary Shelley. Y, a diferencia de los humanos, esta criatura fue capaz de descubrir la verdad sobre sus orígenes y por qué fue creada. ¿Significa eso que descubrió el sentido de su propia vida? ¿Podríamos descubrir el sentido de nuestra vida si supiéramos más cosas sobre nuestros orígenes?

Frankenstein volverá a aparecer más adelante. En primer lugar, como he indicado en la introducción, para encontrar las res-

puestas correctas tenemos que empezar por tener claras las preguntas. «El sentido de la vida» podría tomarse como «¿por qué estamos aquí?» Sin embargo, esta pregunta es ambigua e invita a dos tipos de respuesta muy diferentes. Uno explica las *causas* de que estamos aquí; se orienta hacia el pasado y los orígenes. El otro explica el objeto de nuestra existencia; se orienta hacia el futuro y los destinos. En la terminología de Aristóteles, el primer tipo de explicación trata de las causas eficientes; el segundo, de las causas finales (aunque no implica ninguna causalidad en el sentido moderno). Por ejemplo, lo que ocurre en la cocina es la causa eficiente de mi comida, y el hecho de comérmela es la causa final.

En ocasiones, los dos tipos de respuesta coinciden. Es decir, la historia de lo que hizo que algo existiera también es la historia de su objetivo futuro. Por ejemplo, la historia de por qué se construyó una carretera es también la historia de su objetivo futuro: permitir que los coches circulen por ella. Sin embargo, no hay que conectar las dos respuestas. Pensemos en las bayas silvestres que las personas recogemos para comer. La historia de su origen —cómo evolucionaron— no es la historia del objetivo para el que sirven a los humanos que pasan y se las comen, a menos que digamos que Dios creó las bayas silvestres para que nosotros pudiéramos comérnoslas. Éste es un tipo de respuesta al que me resistiría por razones que pronto explicaré. De momento sólo necesitamos tomar nota de que no podemos suponer que responder a la pregunta sobre los orígenes de algo nos dice alguna cosa de su objetivo futuro o presente.

Por esta razón, en este capítulo voy a centrarme en la cuestión de los orígenes de la vida humana y lo que puede decirnos sobre el sentido de la vida, si es que puede decirnos algo. La cuestión del objetivo futuro o presente será el tema del siguiente capítulo.

Rincones de puntos en manchas en fragmentos

En ciertos aspectos no existe realmente ningún gran misterio en los orígenes de la vida humana. Más bien hay dos grandes grupos de teorías que compiten y dejan muchos detalles sin explicar, pero que también nos proporcionan un marco suficiente para que consideremos sus consecuencias para el sentido de la vida. Estas dos teorías son el creacionismo y el naturalismo.

Las teorías creacionistas afirman que el creador de la vida humana es algún agente sobrenatural que actúa teniendo algún objetivo consciente. Las teorías naturalistas afirman que la vida humana emergió como parte de un proceso ciego que no es producto de ningún plan inteligente. Existen algunas posturas híbridas, como las que ven al Dios creador como una parte inextricable de la naturaleza misma en lugar de un agente sobrenatural que opera fuera de ella. Pero incluso estos híbridos pueden clasificarse, para los fines que nos ocupan, o como creacionistas o como naturalistas según considere que los orígenes de la vida son consecuencia de un proceso inteligente (creacionismo) o de procesos naturales sin propósito.

Hablemos primero del naturalismo. En la actualidad hay una explicación naturalista estándar sobre los orígenes de la vida humana. Quedan muchos detalles por discutir, pero los científicos están de acuerdo en el marco general. La explicación empieza con el Big Bang hace quince mil millones de años, sigue con la formación de nuestro sol diez mil millones de años después y llega hasta la fecha con la relativamente reciente aparición de formas de vida primitivas unicelulares, que a través del proceso de evolución culminaron —desde nuestro punto de vista— en la aparición del *Homo sapiens* hace tan sólo 600.000 años. Cuando se les pregunta dónde encaja Dios en este panorama, los científicos suelen repetir las palabras del científico francés Laplace, que respondió a una pregunta similar que le hizo Napoleón diciendo: «No necesito esa hipótesis».

Es notable lo bien corroborada que está esta explicación, si se tiene en cuenta que las pruebas en que se sustenta proceden de ciencias dispares que incluyen la cosmología, la física teórica, la astronomía, la biología y la bioquímica. La prueba de que la explicación naturalista es cierta en gran medida resulta abrumadora. No obstante, lo que a mí me interesa aquí no es demostrar que es cierta, sino considerar las consecuencias que tiene para el sentido de la vida si es que es cierta. Muchos encuentran estas consecuencias profundamente inquietantes.

Lo que preocupa a mucha gente es que si la explicación naturalista es cierta, la vida sólo puede ser un accidente de la naturaleza sin sentido. Si hay algún sentido, sólo concierne al plan más ambicioso del destino del universo y los seres humanos carecen de importancia. Como lo expresó Bertrand Russell: «El universo puede tener un objetivo, pero nada de lo que sabemos sugiere que, si es así, este objetivo tenga alguna similitud con el nuestro».

Pensemos, por ejemplo, en la explicación de la evolución humana presentada en *El gen egoísta* de Richard Dawkins. Según Dawkins, la selección natural tiene lugar en los genes y no en los organismos o las especies. Esto significa que los organismos individuales, incluidos los seres humanos son, según sus palabras, «máquinas de supervivencia», construidas de acuerdo con las instrucciones codificadas en el ADN y con el «objetivo» de asegurar la supervivencia del gen, no del organismo mismo. Desde un punto de vista biológico, por tanto, la vida de un individuo humano no es de importancia primordial. Lo que importa es que los genes que lleva el humano se transmitan y sobrevivan.

Tengo que poner «objetivo» entre comillas porque no podemos atribuir objetivos a los genes u organismos en el sentido usual, porque los genes no están creados para cumplir ningún objetivo, ni tienen deseos o metas, ni conscientes ni de ningún otro tipo. Los genes simplemente sobreviven si producen un

efecto determinado, primero sobre los organismos que los alojan y, después, sobre el entorno más amplio, que conduce a su supervivencia. Pero como los que sobreviven poseen por definición las características adecuadas para asegurar su supervivencia, existe una apariencia o ilusión de que estas características cumplen el objetivo de asegurar su supervivencia, aunque estos objetivos no están planeados o dados de antemano, igual que Dawkins no cree que los genes «egoístas» epónimos sean literalmente egocéntricos y egotistas.

¿En qué situación deja esto a los seres humanos individuales, o incluso a la especie *Homo sapiens*? Como mucho, si tenemos un objetivo, éste consiste en perpetuar la existencia de nuestros genes. A lo peor, no podemos hablar de objetivo o sentido en absoluto, ya que el proceso de mutación aleatoria y reproducción no tiene objetivo ni ninguna meta como fin. Como dice la canción de Monty Python: «Somos simples espirales de ADN que se autorreproducen».

La explicación naturalista en conjunto provoca reacciones similares. Para citar de nuevo a Russell:

> En el mundo visible, la Vía Láctea es un diminuto fragmento; dentro de este fragmento, el sistema solar es una mancha infinitesimal, y de la mancha nuestro planeta es un punto microscópico. En este punto, diminutos grumos de agua y carbón impuro, de complicada estructura, con cualidades físicas y químicas algo inusuales, se van arrastrando unos cuantos años, hasta que se disuelven de nuevo en los elementos de los cuales se componen.

Desde este punto de vista, la vida humana es un accidente insignificante y sin sentido.

El abrecartas de Sartre

Ésta es la conclusión que a menudo se asocia con los filósofos existencialistas de finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Una lectura superficial de sus textos clave podría respaldar esta interpretación. Friedrich Nietzsche se describía a sí mismo como «el primer nihilista perfecto de Europa», la idea más famosa de Albert Camus es que la vida es «absurda», y Jean-Paul Sartre hablaba de «angustia, abandono y desesperación». Eliminado lo sobrenatural de la cosmovisión de la modernidad, el universo es despojado de todo sentido y la vida queda sin objetivo.

Sin embargo, aunque nos limitemos a los textos canónicos del existencialismo, el panorama completo no es tan sombrío como estas escuetas citas podrían sugerir. Pensemos, por ejemplo, en *El existencialismo es un humanismo* de Sartre, concebido originalmente como una conferencia para explicar los principios básicos del existencialismo. En él, Sartre habla en verdad de angustia, abandono y desesperación, pero también afirma que «el existencialismo es optimista». Los lectores poco caritativos pueden verlo como una prueba de la incoherencia de Sartre, pero los más sensibles lo considerarán un aviso para no tomarse al pie de la letra algunos de los eslóganes del existencialismo que más llaman la atención.

Generalizar demasiado sobre lo que los «existencialistas» tienen que decir acerca del sentido de la vida puede conducir a error, pues estos pensadores etiquetados como existencialistas creían cosas enormemente diferentes. Lo más sorprendente es que, aunque muchos de los existencialistas más conocidos eran ateos —entre ellos Sartre, Nietzsche y Camus—, también había existencialistas religiosos, como Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel y Karl Barth.

No obstante, los existencialistas ateos tienen algo en común que está muy relacionado con lo que estamos diciendo del naturalismo. Todos estaríamos de acuerdo en que el «descubrimiento» de que no existe ningún Dios provocó una crisis de sentido

para la vida humana. La razón de ello es que suponíamos que el objetivo y la moralidad tenían su origen en algo que estaba fuera de nosotros mismos. Cuando este supuesto se derrumbó, perdimos el origen del sentido de la vida.

Sartre explica esto con la analogía de un abrecartas. Un abrecartas posee una «esencia» determinada en virtud del hecho de que fue creado por alguien para cumplir una función determinada. Por el contrario, un objeto afilado como el pedernal no tiene esencia, aunque también podría utilizarse para cortar papel. *Sucede* que los humanos le han encontrado un uso.

El punto de vista de Sartre es que hemos supuesto que somos como abrecartas, no como trozos de pedernal. Creemos que poseemos alguna clase de naturaleza esencial porque Dios nos creó con un objetivo particular. Pero si Dios no existe y la explicación naturalista es cierta, esta visión es falsa. Somos como las piezas de pedernal que simplemente *son*. Podemos encontrar usos para nosotros y para los demás, pero estos objetivos no derivan de nuestra naturaleza esencial. Y si el naturalismo es cierto, esta observación también sirve para el universo entero y todo lo que hay en él.

Existen al menos dos maneras de responder a este panorama aparentemente sombrío. Una es aceptar que la vida carece de sentido. La otra es poner en duda el supuesto que sostiene la conclusión pesimista: que tenemos que ser como abrecartas para que la vida tenga sentido. La crisis de sentido que los existencialistas ateos consideraban que era consecuencia de habernos dado cuenta de que lo que suponíamos que era cierto en los seres humanos —que su objetivo les era dado por su creador— en realidad es falso. Lejos de dejar la vida sin sentido, esto simplemente puede llevarnos a la conclusión de que el origen del sentido de la vida no está donde creíamos que estaba.

Ésta es más o menos la dirección en la que va el pensamiento de Sartre. Para él, la verdad crucial que tenemos que reconocer es que, como la vida humana no lleva incorporado ningún objetivo ni sentido, nosotros somos responsables de crearlos. No es que la

vida no tenga sentido, sino que no tiene un sentido *predeterminado*. Esto nos obliga a afrontar la responsabilidad de crear algo que nos dé sentido, cosa que Sartre cree que preferiríamos no hacer. Preferiríamos vivir nuestra vida «de mala fe», fingiendo que no hemos de decidir cómo vivir y deberíamos vivir, sino que esto es producto del destino, de fuerzas externas o de un plan sobrenatural.

La idea de que nuestro destino se halla en cierto sentido en nuestras manos, de que somos libres de crear nuestros propios objetivos, puede dar la impresión de que nos da poder y de que es liberadora. Sin embargo, a muchos les suena a vacía. Es como si nos enfrentáramos a la realidad de un universo sin sentido diciendo que simplemente vamos a crear un sentido para nosotros. Pero un sentido inventado no es un sentido real en absoluto. El objetivo de Sartre es fingir un objetivo, los valores existencialistas son valores falsificados.

Sin embargo, existen razones para creer que esta respuesta es errónea. ¿Por qué debemos pensar que los objetivos asignados son inferiores a los objetivos predeterminados, y que sólo estos últimos pueden dar un sentido a la vida? No existe ningún principio general que diga que los objetivos son más «reales» o importantes si se presentan en la fase del proyecto. Piense en la historia del Post-it. El adhesivo que llevan esos papelitos fue descubierto por un científico que trabajaba para 3M en 1968. Sin embargo, ni él ni nadie de la empresa tenía idea de qué posible uso se le podía dar a semejante adhesivo. Seis años más tarde, otro científico de 3M, harto de perderse al cantar el himno en el coro de su iglesia, pensó que sería muy útil un punto de libro ligeramente adhesivo. Entonces se dio cuenta de que aquel pegamento que parecía inútil después de todo podía ser útil. Ahora los Post-it están en todas partes.

Puede que parezca que el ejemplo de los Post-it carece de importancia, pero ilustra con claridad la cuestión de que, cuando se trata de uso u objetivo, lo que importa no es necesariamente lo

que el inventor tiene en la cabeza, sino los usos o fines que la innovación posee en realidad.

Puede que la vida humana esté en un contexto muy diferente, pero sirve la misma lógica. Lo que importa es seguramente que la vida tiene un objetivo para nosotros, aquí y ahora. Si este objetivo fue inventado por un creador o es asignado o inventado por nosotros mismos no es de capital importancia. Si podemos dar un objetivo y sentido a la vida, no hay ninguna razón obvia por la que debamos considerar que este tipo de sentido es inferior al dado por un creador.

En realidad, es concebible que los objetivos predeterminados hagan que la vida tenga menos sentido. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un Frankenstein de nuestros días que pudiera crear un ser humano con el único propósito de limpiar su casa. Seguramente esta vida tendría menos dignidad y sentido que la de una persona que ha nacido en un universo naturalista, ¿no? Sería mejor que esta criatura determinara sus propios objetivos en lugar de limitarse a cumplir los deseos de su creador.

Ésta es una razón por la que Sartre creía que su existencialismo era optimista. Como los seres humanos tienen el poder de determinar sus propios objetivos, poseen más potencial para llevar una vida con sentido que los simples artefactos a los que sus creadores asignan una esencia. Porque la capacidad de elegir nuestros propios objetivos es parte de lo que distingue lo que Sartre llama un «ser para sí» consciente de un «ser en sí» inconsciente. El ser para sí puede asumir el control de su propia vida y utilizar su pensamiento consciente para dirigir sus propios objetivos, mientras que el ser en sí sólo puede ser lo que es y aquello para lo que los otros lo utilicen.

¿Dónde deja esto el problema del sentido en un universo naturalista? Si tomamos la visión naturalista de que el universo es producto no de un plan inteligente sino de fuerzas naturales, entonces la explicación de por qué estamos aquí no da ninguna respuesta a la pregunta de qué objetivo puede tener nuestra vida.

Puede parecer que esto conduce a una forma de nihilismo, en el que vemos el universo desprovisto de sentido. Pero esta conclusión sólo se saca si planteamos el falso supuesto de que el objetivo tiene que ir incorporado a la vida humana. Entonces, el hecho de que no podamos encontrar ningún objetivo o sentido en los orígenes de la vida humana no es razón para suponer que la vida humana no tiene objetivo o sentido.

Aunque los existencialistas fueron los primeros en expresar muchas de estas ideas muy claramente, algunos filósofos de escuelas muy diferentes están de acuerdo con sus afirmaciones básicas. Por ejemplo, Daniel C. Dennett, un filósofo norteamericano contemporáneo al que nadie describiría como existencialista, escribe: «¿Por qué nuestros objetivos tienen que ser heredados desde arriba? (Yo llamo a eso la teoría de la filtración de la importancia: todo lo importante tiene que recibir su importancia de otra cosa que es aún más importante.) ¿Por qué no podemos inventarnos nuestros propios objetivos?»

Esta idea se irá reforzando a medida que avance el libro, pues examinaremos otras maneras en las que se puede decir que la vida tiene sentido, además de volver al tema de que, en definitiva, la vida humana en sí misma es el origen de su propio significado. Pero antes hemos de considerar la alternativa a la visión naturalista: el origen y el sentido de la vida explicados por un plan inteligente.

El desconcertante objetivo de Adán

En la mayor parte de la historia humana, e incluso hoy en día, la mayoría de la gente no ha aceptado la visión naturalista de que el universo es producto de fuerzas ciegas, carentes de objetivo. Creen que el universo ha de tener algún creador, en general llamado Dios.

Esta creencia se expresa vivamente en las diversas explicaciones de la creación de las religiones del mundo. Los judíos y los cristianos tienen la teoría del Génesis, en la que Dios creó el

mundo en seis días. El hinduismo tiene las Puranas, que cuentan una versión diferente, en la que el Señor Vishnú yace sobre su serpiente, Shesha, y de su ombligo florece un loto del que emerge Brahma, que entonces crea el universo entero en un huevecillo dorado. Aunque muchas personas consideran que estos relatos son mitos, hay que recordar que otras muchas creen que son literalmente ciertas.

Hay aún otras personas que rechazan estos mitos como verdad literal pero creen que Dios es la causa última del universo: que los relatos del Génesis y las Puranas sólo son metáforas, pero reflejan la verdad de que el universo fue creado deliberadamente y con un propósito. La idea de que ha de haber algún creador cósmico a veces se justifica con complicados argumentos, pero quizás es más corriente que esté sustentada por una especie de instinto visceral, un fuerte impulso, que muchos sienten, de creer que el universo no puede ser un simple hecho.

Por ejemplo, el último hombre que caminó en la Luna, Eugene Cernan, dijo: «Nadie en su sano juicio puede mirar las estrellas y la negrura eterna en todas partes y negar la espiritualidad de la experiencia ni la existencia de un Ser Supremo». Sin embargo, afirmaciones como ésta no son más que expresiones de una convicción personal. Cuando Cernan pasa de afirmaciones sobre la naturaleza de su propia experiencia «espiritual», interna, a hechos externos sobre la existencia de un creador, no da ningún argumento ni razón para que los demás crean como él. Se limita a mantener que todo el que esté en su sano juicio creerá con la misma seguridad que él.

En cuanto al naturalismo, lo que más me interesa aquí no es valorar los méritos de las diversas opiniones creacionistas, sino examinar qué significaría para nuestra visión sobre el sentido y el objetivo de la vida el aceptarlas. Sin embargo, debo declarar que no soy un observador imparcial. Yo creo que es evidente que los relatos de la creación de los textos religiosos son falsos porque chocan entre sí y con los conocimientos científicos que poseemos

de cómo empezó el universo. Y al igual que la gran mayoría de filósofos contemporáneos, no me convencen las versiones de los llamados argumentos cosmológicos y teleológicos de la filosofía que intentan demostrar que Dios ha de ser la causa primera o el creador del universo.

Pero supongo que estoy equivocado y el creacionismo tiene razón. Como hemos visto en el apartado anterior, la gente enseguida saca la conclusión de que si no hay un Dios creador la vida no tiene sentido ni objetivo. Sin embargo, no está claro cómo lo tiene si existe un Dios creador. Lo único que parece deducirse de la creencia de que el universo fue creado es que el creador tenía algún objetivo pensado para nosotros. Cuál es ese objetivo y si deberíamos recibirlo con agrado no se determina.

No pretendo hacer una crítica de la religión ni hablar en contra de ella, sino presentar un simple hecho sobre las limitaciones de la explicación religiosa que algunos creyentes también deberían aceptar (y a menudo lo hacen). Por ejemplo, ningún cristiano ni judío puede dar una respuesta adecuada a la pregunta de por qué Dios nos creó haciendo referencia a sus textos sagrados. Lo único que el Génesis nos dice es que Dios dijo al hombre «Creced y multiplicaos y henchid la tierra y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a toda criatura viva que se mueva sobre la tierra» (Génesis 1, 28).

En realidad, a medida que avanza el relato se hacen afirmaciones aún más mundanas sobre el objetivo de la humanidad. «Tomó, pues, el Señor Dios al hombre y púsole en el Jardín del Edén para que lo cultivase y guardase», dice (2, 15), y Eva fue creada porque «no se hallaba para Adán ayuda adecuada que le fuese semejante» (2, 20). Muchos interpretan que esto indica que nos han dado la custodia del planeta. Pero no tenemos ni idea, para empezar, de por qué éste necesita que lo cuiden ni de cómo el hacerlo puede dar sentido a nuestra vida.

Por supuesto, ningún cristiano ni judío que considere sagrados estos textos afirmaría que esto es todo lo que tienen que de-

cir sobre el porqué Dios nos creó. Pero otras explicaciones religiosas tampoco resultan adecuadas. Por ejemplo, se dice a menudo que estamos aquí para cumplir la voluntad de Dios. Si esto fuera cierto, seríamos como el monstruo para limpiar la casa que antes he descrito. Nuestra vida tendría un objetivo para el ser que nos ha creado, pero no para nosotros. Cada uno de nosotros sería como el ser en sí de Sartre —un objeto para ser utilizado para los fines de otros— y no un ser para sí, un ser consciente que toma decisiones que tienen sentido para él. Si descubriéramos que nuestro único objetivo es servir a Dios, podríamos pensar que ése es un destino peor que no tener ningún fin predeterminado. ¿Es mejor ser esclavos con un papel en el universo o ser personas libres que podemos crearnos un papel para nosotros mismos?

Esta visión de que somos creados para servir a Dios no sólo es inaceptable porque despoja de dignidad a la humanidad, sino que también tiene que verse como extremadamente inverosímil en la cosmovisión de las religiones que a veces la proponen. Al fin y al cabo, ¿qué podría parecer más improbable que el ser supremo sintiera la necesidad de crear a seres humanos con toda su complejidad, y con todo el sufrimiento y peaje que la vida humana supone, únicamente para poder tener criaturas que le sirvan? Ésta es una imagen de Dios como un tirano egoísta, decidido a emplear su poder para rodearse de acólitos y recibir un montón de alabanzas. Éste no es el Dios adorado por los creyentes más religiosos, y por tanto la idea de que estamos aquí sólo para servir a un Dios así tampoco debería admitirse seriamente.

Puede encontrarse una respuesta más plausible en las palabras que pronuncia Jesús en los Evangelios: «He venido para que tengan vida, y la tengan plena» (Juan 10, 10). Esta respuesta está mejor, aunque no es particularmente esclarecedora. Para empezar, un ateo puede estar de acuerdo con ella. Los ateos también creen que debemos vivir la vida con plenitud, no porque ése sea el propósito de Dios, sino porque es la única vida que tenemos y

por tanto debemos sacar el máximo provecho de ella. En cierto modo, el sentimiento expresado es un simple tópico: ¿quién pensaría que los humanos no han de tener vida y vivirla con plenitud?

Además, no nos dice qué es lo que hace que una vida sea más plena que otra. Muchos creyentes religiosos dirán que para eso son sus textos sagrados: sigue los consejos que contienen y vivirás la vida más plenamente. Pero es significativo que sólo los fundamentalistas siguen esta regla con todo rigor. La mayoría de creyentes religiosos utilizan su propio criterio. Siguen las reglas que dictan sus textos sagrados sólo si creen que les suponen una vida mejor. Cuando no es así, por fortuna se saltan los pasajes. Por ejemplo, no muchas personas creen que «cuando algún hombre insulte a su padre y a su madre se le dará muerte» (Levítico 20, 9) o que «también podéis comprar los hijos de aquellos que se han establecido y alojado con vosotros... [y] utilizarlos como esclavos para siempre» (25, 45-46).

Esto me parece sensato. Pero significa que los creyentes religiosos están siguiendo una sencilla regla: haz lo que los textos sagrados te dicen que hagas si ello significa una vida mejor para todos y pasa por alto lo que no sea así. Pero ello equivale a una regla aún más sencilla: haz lo que signifique una vida mejor para todos. Los textos sagrados ya no poseen ninguna autoridad particular y la regla que hay que seguir también pueden seguirla los no creyentes. De manera que la idea de que nuestro objetivo en esta vida es vivir una vida plena no necesita basarse en ninguna instrucción dada por Dios.

Para que esta respuesta tenga algún contenido religioso, es necesario estar conectado con la idea de una vida después de la vida. Si una vida plena incluye vida después de la muerte, entonces las concepciones ateas y religiosas se separan. De momento voy a dejar a un lado esta cuestión, ya que hablaré de la posibilidad de vida después de la muerte en el capítulo 3. Lo que ahora debemos observar es que sólo la creencia de que hay vida después

de la muerte parece distinguir la idea de que Dios tiene un objetivo para nosotros de la afirmación banal de que hay que vivir la vida.

Creo que la mayoría de creyentes religiosos que reflexionan estarán de acuerdo en que decir que el objetivo que Dios tiene para nosotros es servirle o vivir una vida plena no es aceptable. Tal vez prefieran decir que la existencia de Dios demuestra que ha de haber un objetivo, ya que si no lo hubiera Dios no nos habría creado, pero que nosotros no sabemos cuál es. La fe nos exige confiar en Dios y en los fines que tiene para nosotros. Según el Evangelio de san Juan, Jesús dijo: «Confiad en Dios, confiad también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas moradas» (14, 1-2). Esta postura es perfectamente coherente, y con toda probabilidad la única que los creyentes religiosos más sensatos adoptan. Pero para ello se precisa una sincera aceptación de que no tienen más idea que los ateos de cuál es el objeto de la vida.

También hay que comprender con claridad el esfuerzo de fe preciso para adoptar semejante postura. Es la fe en que un Dios que no podemos saber si existe tiene un objetivo que no podemos conocer para una vida después de la muerte de cuya existencia no tenemos ninguna prueba. Además, también deberíamos confiar en que este objetivo nos complacerá. Si resultara que nuestro fin en la vida era luchar contra las hordas de Satanás eternamente o sólo haber vivido como un faro de fortaleza bajo presión en la tierra antes de morir podríamos no estar muy satisfechos de que Dios tenga un objetivo para nosotros.

Así pues, creer que nos creó Dios con un objetivo no nos proporciona la explicación adecuada del sentido de la vida que cabría esperar. Las religiones no son claras respecto a cuál es este objetivo. La idea de que es servir a Dios parece profundamente inverosímil y contraria a la mayoría de conceptos de la naturaleza de Dios. La idea de que se trata de vivir la vida plenamente es un tópico, sólo que convertido en algo más por la creencia en una vida después de la muerte. La idea de que el objetivo de Dios es

algo en lo que simplemente tenemos que confiar significa admitir que no tenemos respuesta a la pregunta de por qué estamos aquí y debemos dejarlo todo en manos de lo desconocido. Creer que nuestros orígenes se hallan en un ser sobrenatural no nos proporciona, pues, una explicación de lo que es el sentido o el objetivo de la vida. Como mucho, simplemente nos reafirma que hay uno.

Santa Claus y Frankenstein

Quizá no debería sorprendernos que una consideración de por qué estamos aquí, expresada en términos de qué es lo que explica nuestros orígenes, no ha sido más esclarecedora. Volvamos a considerar el caso de la criatura de Frankenstein. A diferencia de nosotros, él realmente podía saber por qué fue creado y con qué objeto. Por casualidad encontró el diario que Frankenstein escribió durante los cuatro meses que duró su creación. Su reacción inicial al leerlo fue de rabia y desesperación. «¡Maldito creador! —gritó—. ¿Por qué creaste un monstruo tan espantoso que incluso tú me diste la espalda con repugnancia?»

Pero estas revelaciones no poseen ningún efecto duradero importante en el viaje de la criatura por la vida y su búsqueda de significado. En muchos aspectos, después de descubrir la verdad sobre sus orígenes se hallaba en la misma situación que antes: seguía siendo un marginado, temido por los humanos aunque ansiaba su compañía y afecto. Nada en las revelaciones sobre su creación le ayudaron o le obstaculizaron en su lucha por afrontar estos hechos. Al final, lo que decidió que le serviría para que su vida fuera como mínimo tolerable era una compañera femenina, y ordenó a Frankenstein que la creara.

Shelley estaba en lo cierto al mostrar que el conocimiento de los orígenes de las criaturas no revelaba el significado de su vida, pues no hay razón por la que mirar lo pasado nos informe de nuestro estado presente y de nuestras perspectivas futuras. La

idea de que lo hace se conoce como «la falacia genética». Este término fue acuñado por dos filósofos, Morris Cohen y Ernest Nagel. El error que identificaron fue que se confundían los orígenes de una creencia con su justificación. Desde entonces, esta expresión se ha utilizado más libremente para describir toda clase de confusión entre una explicación de los orígenes y una explicación de algo de naturaleza actual o futura.

Un ejemplo evidente de esta falacia es pensar que la etimología de una palabra siempre proporciona una visión vital de cómo se utiliza ahora. Por ejemplo, pensemos en el origen de la palabra «dígito». Procede del latín *dicere*, que significa «decir» o «señalar». Esto dio lugar al significado de «dedo», y como los dedos se utilizan para contar, también llegó a significar una cifra numérica. Todo esto es muy interesante, pero si uno quiere saber a qué se refiere cuando alguien habla de una «cifra de tres dígitos», pensar en los orígenes de la palabra «dígito» no le ayuda mucho a comprenderlo. En realidad, si se piensa demasiado en los orígenes se puede llegar a una idea equivocada.

Asimismo, es posible prestar demasiada atención a los orígenes en otras áreas. Por ejemplo, ¿y si el mito urbano fuera cierto y el abrigo de Santa Claus era verde hasta que las campañas publicitarias de Coca-Cola de los años treinta lo vistieron con los colores rojo y blanco de su empresa? ¿Significaría eso que todos los Santa Claus de hoy en día son anuncios subliminales de Coca-Cola? Algunos anticapitalistas podrían hacer que se pensara tal cosa, pero la afirmación no sería creíble. La campaña explicaría por qué el abrigo de Santa Claus es rojo, pero no explicaría la función actual de la imagen de Santa Claus.

Cuando pensamos en los orígenes y el objetivo de la vida podemos caer en una especie de falacia genética similar. El error es pensar que comprender los orígenes de la vida automáticamente nos indica su meta final o propósito actual. Pero una cosa no sigue necesariamente a la otra. Un trozo de pedernal o un adhesivo que fueron creados sin finalidad alguna pueden adquirirla

más tarde cuando alguien los utiliza para algo determinado. Una construcción creada con un fin específico, como por ejemplo una cabina de peaje, puede perder su finalidad si la carretera se vuelve gratuita. Que haya un objetivo o no desde un principio no necesariamente fija para la eternidad la finalidad del objeto. Los fines pueden aparecer, perderse o cambiar. Por eso considerar los orígenes de la vida no nos ha permitido encontrar ninguna respuesta clara a cuál es el objetivo de la vida y por qué la creencia naturalista de que la vida no fue creada con un objetivo no significa que no lo tenga.

¿Dónde más podemos, pues, buscar? Como he dicho al principio de este capítulo, la pregunta «¿Por qué estamos aquí?» puede tener dos interpretaciones. Una se remonta a nuestros orígenes; la otra se dirige hacia nuestras metas futuras. Éste es el tema del siguiente capítulo.

2

Vivir la vida hacia delante

La vida sólo puede comprenderse hacia atrás,
pero hay que vivirla hacia delante.

SÖREN KIERKEGAARD, *Diarios*

Orden en el caos

El salvaje Oeste retratado en las películas de Sergio Leone es como el estado de la naturaleza descrito por el filósofo político del siglo diecisiete Thomas Hobbes. Al contar sólo con *sheriffs* débiles para hacer cumplir la ley, hay una constante «guerra de todos contra todos» y por eso la vida es «solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y breve». Es como el tipo de mundo amoral y anárquico que muchos temen que es una consecuencia inevitable de la muerte de Dios y la pérdida de los valores absolutos que ello conlleva.

No obstante, existe la posibilidad de que haya algún orden y sentido aun en este vacío moral. En *La muerte tenía un precio*, por ejemplo, los dos protagonistas principales al principio parecen arquetipos de amoralidad, cazadores de recompensas. Sin embargo, se nota que el coronel (interpretado por Lee Van Cleef) es empujado por un objetivo mayor que la simple riqueza. Cumple una misión de toda una vida que consiste en encontrar al hombre que mató y asesinó a su hermana para vengarse y hacer que se enfrente con el recuerdo de su crimen antes de matarle.

El mismo tema de la venganza aparece en *Hasta que llegó su hora*. Esta vez un hombre cuyo nombre desconocemos, interpretado por Charles Bronson, quiere vengar el asesinato de su hermano y hacer que el asesino sepa por qué está a punto de morir.

Los objetivos que empujan a los protagonistas no sólo dan forma a la narración de la película. Muestran de qué modo un objetivo puede dar forma y sentido a la vida aun en un mundo lleno de muerte y peleas sin sentido. Reflejan el deseo que a menudo experimentamos de tener un objetivo claro que dé sentido a nuestras propias luchas y proporcione a nuestra vida una dirección clara.

Con frecuencia el origen de gran parte de la inquietud que se siente por el valor de la vida reside en que se percibe que falta semejante objetivo. Muchas personas creen que el mundo no se daría cuenta si ellas desaparecieran, que nada de lo que hacen tiene importancia. Se dedican a ganar dinero, comer, beber y dormir, con períodos de descanso y relajación, actividades todas ellas que no tienen otra finalidad que mantenernos vivos y sanos. Es tentador pensar que si nuestros actos pudieran tener un objetivo o meta más elevado nuestra vida tendría sentido.

Es como si estuviéramos buscando una explicación «teológica» de la vida humana: una explicación dada en términos de metas futuras u objetivos. La explicación clásica de la teleología y el bien humano se encuentra en *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. La gran visión del filósofo griego era que las explicaciones teleológicas, con el fin de ser completas, deben terminar con algo que sea un fin en sí mismo. Se puede ver el porqué simplemente considerando cómo responde uno a un niño curioso e insistente.

Como sabrán muchos padres, la mayoría de niños pasan por una fase de «por qué» de duración e intensidad diferentes. Quieren saber por qué tienen que hacer cualquier cosa o por qué pasa todo. Por esta razón se dice que Isaiah Berlin describió a los filósofos como adultos que siguen haciendo preguntas infantiles. El problema para el padre y para el niño es que éste no sabe cuándo parar y aquél a menudo no sabe cómo hacer que pare.

Imagine esta irritante conversación:

— ¿Por qué hay tantos coches en la calle?
— Porque la gente tiene que ir a trabajar y llevar a sus hijos al colegio.
— ¿Por qué tienen que ir a trabajar?
— Porque necesitan ganar dinero.
— ¿Por qué necesitan ganar dinero?
— Para poder vivir en una casa bonita y comer bien.
— ¿Por qué no pueden vivir en una choza y comer como se hacía en la antigüedad?
— Porque no es tan agradable como vivir en una casa cómoda.
— ¿Por qué no?
— *¡Porque no!* ¡Mira, ahí venden helados!

La posibilidad de que una conversación de este tipo sea interminable es inherente a su estructura misma, porque en cualquier afirmación «A» es posible preguntar «¿Por qué A?» Esto dará lugar a la respuesta «porque B». Pero entonces, por supuesto, siempre es posible preguntar «¿Por qué B?», y así sucesivamente hasta el infinito. La única manera de acabar con esta serie potencialmente inacabable es cortar de forma arbitraria la conversación, como hacen los padres, «porque X», para la cual la pregunta «¿Por qué X?» resulta innecesaria, desacertada o absurda. Lo hacemos a menudo en el caso de actividades cuyo contexto se comprende y se da por sentado.

Por ejemplo, si está usted jugando al ajedrez y yo le pregunto por qué ha movido su torre, usted podría contestarme que se está preparando para hacer jaque mate en tres jugadas. En el contexto del ajedrez, es evidente que es completamente desacertado que yo le pregunte por qué quiere hacer eso. Pero si me interesa por qué se molesta usted siquiera en vivir, la pregunta vuelve a tener sentido. Podría preguntarme por qué quiere usted ganar el juego,

porque tal vez quiera saber por qué cree usted que jugar al ajedrez forma parte de una vida con sentido.

El problema es que cuando se trata del objetivo general de la vida es difícil encontrar estas respuestas. ¿Puede resolverse esta dificultad?

Hora de justificarse

Una posible salida la proporciona la estructura lógica del dilema. La serie «por qué/porque» básicamente es una secuencia de justificaciones. Es fácil suponer que esto debe corresponder a una secuencia de tiempo. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo anterior hemos considerado los orígenes de la vida, básicamente estábamos examinando una serie «por qué/porque» que se extendía desde el presente hasta el pasado. Preguntábamos por qué nacimos, después por qué nacieron nuestros padres, después por qué hay seres humanos y acabábamos en el Big Bang o los mitos del Génesis. Esta serie terminaba sin revelar el significado de la vida.

En este capítulo hemos vuelto nuestra atención al futuro, y por tanto es tentador pensar que la serie «por qué/porque» tendrá que extenderse en el futuro hasta que llegue un momento en que no podamos pararla. Sin embargo, una serie «por qué/porque» no necesariamente tiene que ser temporal. Por ejemplo, pensemos en el papel de cada uno en un restaurante. Si preguntamos por qué los camareros, cocineros, friegaplatos, *maître*, comensales, etcétera hacen lo que hacen, las explicaciones básicamente no se darán en términos de metas futuras o acontecimientos pasados. En cambio, cada uno está desempeñando un papel de apoyo y las actividades de uno satisfacen las necesidades de otro o le dan una finalidad. Nuestras preguntas «por qué» invitan a respuestas «porque» que explican cosas simultáneamente, con respecto al pasado o al futuro.

Ni siquiera cuando posee una dimensión temporal una serie «por qué/porque» tiene necesariamente que seguir sólo una dirección en el tiempo. Examinemos este ejemplo:

— ¿Por qué vas a Doncaster?
— Porque llevo las cenizas de mi tío. El quería que las esparciéramos allí. *(Futuro.)*
— ¿Por qué lo haces?
— Porque le prometí que lo haría. *(Pasado.)*
— Pero está muerto, ¿por qué sientes la necesidad de cumplir esa promesa? Él nunca se enterará.
— Porque para mí es importante ser una persona que cumple su palabra. *(Presente.)*
— ¿Por qué?
— ...

En este ejemplo, se emplean aspectos del pasado, del presente y del futuro como parte de la serie de justificaciones «por qué/porque». Esto demuestra que es demasiado limitado creer que la serie «por qué/porque» tiene que extenderse o hacia el pasado o hacia el futuro.

Éste es un punto importante. He rechazado la opinión de que el objetivo de la vida puede comprenderse mirando hacia sus orígenes. Pero eso no significa que la única alternativa sea mirar hacia delante a su fin último. Igual que el personal del restaurante cumple sus finalidades profesionales en el presente limitándose a realizar su trabajo, ¿no podríamos cumplir el objetivo de nuestra vida en el presente limitándonos a vivir la vida? Voy a argumentar que algo así debe de ser cierto. Pero primero tenemos que considerar un poco más la posibilidad de que el futuro nos proporcionará un sentido.

¿Puedo morirme ahora?

Si consideramos que el objetivo de la vida es alcanzar metas futuras, surgen varios problemas. Como somos mortales, el problema es simplemente que llegará un momento en que no tendremos futuro. La vida acabaría con un objetivo no cumplido, ya

que al final la muerte nos dejaría sin futuro, donde reside la finalidad de nuestras acciones.

Por la misma razón, ser inmortales no daría sentido a nuestra vida. En realidad, aún la haría parecer más fútil. Estaríamos condenados a vivir una vida en la que las únicas respuestas a las preguntas de por qué hacemos algo pertenecen al futuro eterno. Seríamos como burros con sombrero del que pende una zanahoria a dos palmos de nuestros ojos, avanzando eternamente en el tiempo hacia un futuro eternamente inalcanzable.

Por lo tanto, si la vida ha de tener algún sentido, la serie «por qué/porque» no puede extenderse de forma indefinida hacia el futuro. En algún momento tenemos que llegar a un punto final donde otra pregunta «por qué» sea innecesaria, desacertada o absurda. De lo contrario, el objetivo de la vida está fuera de nuestro alcance para siempre.

Estas visiones quedan reflejadas en las películas del Oeste de Sergio Leone. Al terminar las películas hay una finalización y un cierre, porque los protagonistas por fin han alcanzado las metas. Sus objetivos no residen en el futuro eterno, sino en un futuro que algún día se convierte en el presente y después en el pasado.

Pero esto da lugar a otro problema. Mientras se muestran los títulos de crédito y el héroe se aleja en el desierto, la pregunta que las películas no plantean es qué da sentido *ahora* a la vida del pistolero. Cuando la gente ve cumplida la ambición de toda una vida, a menudo dice en broma: «Puedo morir feliz». Pero esto invita a la respuesta seria de: «¿Por qué no?» Al fin y al cabo, si la vida consiste en alcanzar una meta, una vez alcanzada esta meta, ¿qué queda por hacer? Una vez cumplido el objetivo de la vida, éste ya no guía nuestras acciones y aparentemente nos deja sin nada para lo que vivir.

No se trata de un simple sofisma intelectual. Muchas personas que se ponen metas tienen esta sensación una vez las han alcanzado. El júbilo inicial proporciona un bienestar temporal, pero pronto se quedan con una especie de vacío, cuando se dan

cuenta de que, ahora que se ha cumplido todo aquello por lo que han estado trabajando, no tienen nada que dé sentido a su vida.

El filósofo moral australiano contemporáneo Peter Singer cita un buen ejemplo de ello (sacado de *No Contest* de Alfie Kohn) en su *How Are We to Live?* El entrenador de los Dallas Cowboys, Tom Landry, dijo: «Incluso aunque acabéis de ganar la Super Bowl, en especial después de acabar de ganar la Super Bowl, siempre está el año próximo. Si "ganar no lo es todo, es lo único", entonces "lo único" no es nada. Es el vacío, la pesadilla de la vida sin sentido».

Esto ilustra de qué manera si el sentido de la vida va unido a la consecución de una meta, alcanzar esa meta puede dejarle a uno con el «vacío»; no queda nada que dé sentido. La manera en que muchas personas intentan superar esto es, simplemente, poniéndose otra meta: «siempre está el año próximo». Pero esto tan sólo evita afrontar el inconveniente fundamental de ver la vida de este modo. Como dijo el existencialista danés Sören Kierkegaard, la vida «hay que vivirla hacia delante», en un presente que constantemente transforma el futuro en pasado. Los momentos en el tiempo no pueden retenerse, sin embargo los logros están por esencia unidos a momentos de éxito, que pasan al pasado demasiado deprisa.

Esto refleja una tensión en la condición humana captada en la distinción que hace Kierkegaard entre lo que él llama las esferas estética y ética de la existencia. Cada esfera refleja un aspecto importante de la vida humana, pero ninguna de las dos por sí misma es suficiente para explicarla totalmente. La película de Patrice Leconte *El hombre del tren* casi da un ejemplo de esto. Los dos protagonistas se envidian el uno al otro, y podemos comprender por qué al ver que han vivido su vida demasiado en un lado de la división estética/ética de Kierkegaard. El maestro de escuela retirado, Manesquier, ha llevado una vida tranquila, que ha estado ligada a cosas de valor «eterno» que pertenecen a la esfera ética: educación, aprendizaje, arte y poesía. Semejante vida hace

justicia a nuestra naturaleza como seres que persisten en el tiempo, con recuerdos y planes así como sensaciones presentes. Refleja el hecho de que no vivimos sólo en el momento sino en períodos de tiempo continuos y conectados.

Pero en la vida hay algo más que lo ético, como se da cuenta Manesquier. Este hombre anhela algunas de las intensas experiencias que ha tenido su nuevo amigo, Milan, un ladrón. Milan ha vivido una vida en la esfera estética, dedicada al momento presente. «Estético» en este contexto no se emplea asociado como en la actualidad al arte y la belleza, sino con su significado griego original de pertenencia a la experiencia sensorial. Somos seres estéticos porque experimentamos el mundo a través de nuestros sentidos, en el aquí y el ahora. La vida de Milan reconoce este hecho, pero su serie de aventuras le dejan cansado y vacío, ninguna le ha proporcionado satisfacción duradera. Él ve en la vida de Manesquier precisamente lo que le ha faltado en la suya. Esto respalda la afirmación de Kierkegaard de que una vida que se vive sólo en el presente es insatisfactoria de forma inherente, por la razón misma de que el momento siempre se nos escapa. El presente no puede agarrarse: siempre se nos escurre entre los dedos y se convierte en pasado.

Milan y Manesquier representan la dualidad de la vida humana, sus necesidades a veces en conflicto; y sus insatisfacciones resaltan la necesidad de vivir con el debido respeto a lo estético y a lo ético.

Kierkegaard pensaba que lo ético y lo estético no podían reconciliarse racionalmente. Ridiculizaba la opinión de Hegel de que los opuestos —tesis y antítesis— siempre pueden convertirse mediante el proceso racional de la «dialéctica» en una armoniosa «síntesis». Kierkegaard argumentaba que sólo un gran esfuerzo de fe en la esfera religiosa podría reunir estos dos aspectos de la existencia humana que se hallan en conflicto. Él veía reconciliadas en Cristo la estética y la ética: el hombre finito y el Dios infinito coexistiendo en la figura de Jesús, no como algo que pue-

de explicarse racionalmente, sino como algo que sólo puede abrazarse yendo más allá de la racionalidad y entrando en el terreno de la fe.

Existen muchas razones por las que el análisis que hace Kierkegaard del problema es más atractivo que su solución. El punto de vista global de Kierkegaard es que no existe ninguna razón racional por la que uno deba hacer este esfuerzo de fe: la motivación para hacerlo sólo puede proceder de un compromiso previo. En realidad, el propio Sören Kierkegaard veía su proyecto intelectual completo como el planteamiento de la pregunta de cómo podía convertirse en un verdadero cristiano. O sea que a menos que ya tengamos la fe cristiana, no existe ninguna buena razón, ni siquiera a la luz del propio Kierkegaard, para que nosotros adoptemos esa fe. En cualquier búsqueda que se inicie sin un compromiso religioso anterior, como en este caso, abrazar la contradicción de Dios hecho hombre no tiene grandes méritos.

No obstante, el análisis que hace Kierkegaard de la condición humana puede ilustrar el problema de la vida orientada hacia una meta. La dificultad con que tropieza semejante vida es que sitúa el objeto de ésta en el logro de la meta, que necesariamente va ligada a un momento específico en el tiempo. Esto refleja la naturaleza estética de la vida humana. Estamos ligados al presente y debemos esperar que parte del sentido de la vida lo refleje. Pero también existimos en el tiempo, y cuando las metas de nuestra vida están ligadas tan estrechamente a los momentos que sólo son brevemente el presente, no hacemos justicia al aspecto duradero de la vida humana.

La *dolce vita*

Si la vida orientada hacia una meta se basa demasiado en lo estético, una manera evidente de rectificar el desequilibrio es esforzarse para que el estado de las cosas sea deseable, así como los acontecimientos. Examinemos el ejemplo de alguien que piensa

que cuando tenga una gran casa en el sur de Francia, con un marido e hijos, la serie «por qué/porque» habrá terminado. Puede que parezca superficial, pero es plausible. Examinemos esta versión simplificada de cómo podría describir sus metas en la vida.

— ¿Por qué fuiste a la universidad?
— Para obtener un título y conseguir un empleo bien pagado.
— ¿Por qué querías un empleo bien pagado?
— Porque quería ganar mucho dinero.
— Pero eso suponía mucho trabajo. ¿Por qué era eso más importante que divertirte?
— Bueno, no era mucho trabajo, y, en cualquier caso, pensaba a más largo plazo.
— ¿Por qué?
— Porque eso me permitiría llegar a donde estoy ahora: tengo una casa enorme en el sur de Francia, con piscina, un esposo adorable y unos hijos maravillosos.
— ¿Por qué querías eso?
— ¿Eres tonto? ¿Por qué alguien no lo querría?

La última pregunta «por qué», aunque no es absurda, podría considerarse innecesaria o desacertada. ¿El que pregunta no se ha perdido algo si cree que esta vida idílica necesita alguna justificación? Podríamos cuestionar la moralidad de una vida así en un mundo en el que hay tanta gente que vive sin poder satisfacer necesidades básicas, pero cuestionar el hecho de desearla parece extraño. Al fin y al cabo, si esta clase de vida no vale la pena vivirla, ¿cuál la vale?

Aquí no se trata de justificar este estilo de vida particular, sino de prestar atención a dos importantes consideraciones. La primera es que, como hemos visto repetidamente, en algún punto tenemos que llegar a la fase en que una pregunta «por qué» puede encontrarse con una respuesta del tipo «¿Eres tonto? ¿Por

qué alguien no lo querría?» Si no, la serie «por qué/porque» se extiende hacia el futuro indefinido. Y parece más satisfactorio terminar la serie de una forma en que un acontecimiento pase enseguida a la historia.

El segundo punto es aún más revelador. Al justificar las opciones de su vida, esta mujer basa sus argumentos enteramente en el resultado final: su riqueza y familia en una vida posterior. De manera que el plan de vida de esta mujer se basa en la premisa de la posibilidad de que el objetivo de la vida humana pueda ser no un logro particular, sino un estado de los asuntos o un estilo de vida deseable y sostenible.

Una vez aceptado que esto es cierto, debería ser evidente que el estilo de vida que requiere años de duro trabajo y la acumulación de riqueza para disfrutar es el único de los posibles estilos de vida deseables en sí mismos. Sin embargo, muchos creemos que mirar hacia un futuro que será idílico cuando «lo hayamos conseguido» es un objetivo para lo que hacemos. Esto es un error y en su raíz se encuentra el no darse cuenta de que si aquello hacia lo que estamos trabajando merece la pena en sí mismo, entonces también la merecen muchas otras cosas que están a nuestro alcance ahora. Al fin y al cabo, la diferencia entre el lujoso estilo de vida descrito y uno moderadamente acomodado sólo es una cuestión de grado. Para la mayoría de nosotros, la vida no mejora tanto por tener un equipo de alta fidelidad de mejor calidad para escuchar música o por conducir un Jaguar en lugar de un Ford.

La persona que sacrifica demasiado el goce de la vida para cumplir el objetivo de riqueza y seguridad futuros está cometiendo el error de sobrestimar el alcance en que su futura vida será mejor que la que podría tener ahora. Ser rico puede mejorar un poco la vida, pero no tanto como para que valga la pena sacrificar años de la vida de uno para trabajar por ello. Esto es aún más importante cuando se trata de relaciones personales, que los psicólogos destacan como importantes para la felicidad personal.

Dejar de lado a los amigos por el trabajo es de forma casi inevitable un mal negocio en términos de satisfacción en la vida, ya que precisamente son el tipo de cosa que no puede comprarse una vez se es lo bastante rico. ¿Cuántos matrimonios y parejas han pasado por períodos de tensión o incluso se han ido a pique porque uno de los dos pasaba tanto tiempo en el trabajo que descuidaba su relación con su pareja?

El riesgo no es sólo que el futuro no será lo bastante bueno para justificar el pasado, sino también que el futuro jamás llegará. Uno de los grandes riesgos de hacer que el objetivo en la vida sea una meta futura es que, como criaturas mortales, jamás podemos estar seguros de si viviremos para ver ese día. La mayoría puede esperar vivir setenta o más años. Pero suponer que lo haremos es dar por sentado lo que sólo puede esperarse.

Por supuesto, cuando sopesamos las consideraciones del futuro y el presente no hay la simple disyuntiva o uno u otro. A muchos empresarios, por ejemplo, les gusta el proceso de ganar dinero en sí mismo y no sólo les impulsa la idea del estilo de vida de que podrán disfrutar en el futuro. En realidad, se trata de una característica de la mayoría de empresarios que no dejan de trabajar muchísimo aunque ya no necesiten ganar más dinero.

No obstante, sea lo que sea lo que buscamos, la riqueza o cualquier otra cosa, es tentador pensar que la satisfacción en la vida depende de cosas que aún han de llegar. En cuanto los hijos se hayan ido de casa, haya terminado de pagar la hipoteca, y ascendido la escala promocional y no tenga que trabajar tanto, entonces la vida estará bien. Philip Larkin capta esta idea de forma brillante en su poema: «Lo siguiente, por favor»:

Demasiado ansiosos siempre por el futuro,
adquirimos malos hábitos de expectativas.
Siempre hay algo que se acerca, cada día
hasta entonces *decimos...*

Esta forma de pensar de «hasta entonces» se interpone entre nosotros y la satisfacción que nos puede dar la vida ahora mismo.

Quizás una razón por la que somos presa de la idea del «hasta entonces» es una forma de mala fe, por la que nos negamos a aceptar que hay algo que depende de nuestro propio control y responsabilidad y pensamos que depende de factores externos, como por ejemplo nuestra situación económica. Pero aunque sea cierto que la tensión por cuestiones económicas ejerce un impacto negativo en la felicidad personal, si nos sentimos o no bajo esta tensión debido a nuestras finanzas depende, a menos que nos hallemos en una situación realmente muy mala, de cómo percibimos las cosas. Como dijo el filósofo estoico y emperador romano Marco Aurelio, aunque exagerando un poco: «Si estás inquieto por alguna cosa externa, no es esta cosa lo que te perturba, sino tu opinión de ella. Y eliminar ahora esta opinión está en tus manos».

La psicología moderna se hace eco de esta idea. Como ha señalado repetidamente el psicólogo Oliver James, somos más desgraciados si comparamos nuestra situación económica con los que están mejor que nosotros, y sin embargo la gente tiende a hacerlo, sin pensar en todas aquellas personas que están igual o peor que nosotros. Al percibir una desventaja comparativa, la gente queda menos satisfecha.

Esta clase de comparación envidiosa puede llegar a extremos ridículos, y el escritor Bret Easton Ellis lo satiriza en su novela *American Psycho*. En la adaptación cinematográfica, el protagonista, Patrick Bateman, está tan furioso porque un colega de Wall Street tiene una tarjeta de visita mejor que la suya, que ya es lujosa en exceso, que se vuelve homicida. La idea de que alguien goce de una mejor situación económica que él le resulta intolerable, aunque de todos modos él esté muy bien situado. Las comparaciones que tendemos a hacer no suelen ser tan ridículas como ésta, pero aunque el contenido de la opinión sea extraordinario, su forma sin duda alguna no lo es.

Sin embargo, reconocer la importancia fundamental de nuestras propias respuestas exige que aceptemos que aliviar nuestra insatisfacción se halla en nuestras manos. Sartre afirma que tememos y tratamos de negar esta clase de libertad. No nos gusta pensar que todo depende de nosotros, porque entonces no tenemos a nadie a quien echar la culpa si las cosas salen mal.

Otra razón por la que podríamos preferir pensar que seremos felices sólo cuando todos los factores externos estén en su lugar es que nos cuesta aceptar las imperfecciones de la vida. Sartre de nuevo tiene palabras para esto. Describe la necesidad de aceptar la *facticidad* de la existencia: la forma en que el mundo es nos guste o no.

Esto es muy importante cuando se trata de lo que deseamos y esperamos de la vida. Lo que la gente rica de Occidente quiere, en general, es tener una pareja magnífica que sea un estupendo amigo y amante, un buen nivel de vida material, hijos felices y bien adaptados, un trabajo estimulante y que le llene y vacaciones en el extranjero de forma regular. Por supuesto, sólo hay que leer la lista para darse cuenta de que muy pocas personas tendrán todas estas cosas. Sin embargo, existe entre las clases medias occidentales la creencia general, que a veces raya en las expectativas, de que casi todo esto puede y debe conseguirse por derecho.

Por ejemplo, cabría pensar que a la autora y periodista Hope Edelman todo le iba bien: tenía una buena pareja, un buen trabajo y un hijo sano. Pero cuando su marido sugirió que contrataran a una niñera, se horrorizó. «¿No lo entendía? —explicó—. Mi plan no era contratar a alguien para que educara a nuestro hijo. Mi plan era hacerlo juntos: dos padres responsables con sendos trabajos satisfactorios, formando un matrimonio igualitario con un hijo bien adaptado igualmente unido a nosotros». Estas expectativas tan elevadas, tan poco realistas, no son infrecuentes.

Al tener estos ideales tan absurdamente altos como modelo, cuando la gente contempla su propia vida en algún punto determinado y la compara sólo puede sentirse decepcionado. Tu pare-

ja puede ser fantástica, pero no el amante o amigo perfecto de tus sueños. Tus hijos pueden negarse tercamente a crecer sin problemas. Trabajar puede ser una pesadez. Y esas vacaciones en el extranjero pueden ser fuente de tanto estrés como el trabajo. Y por eso, en lugar de aceptar la facticidad del mundo, de aceptar que hay que superar estas imperfecciones, imaginamos que en algún momento del futuro tendremos nuestra vida ideal.

Si queremos ser sinceros y coherentes tenemos que evitar estos errores. Si creemos que en el futuro habrá una vida sin dificultades y preocupaciones estamos equivocados. Necesitamos reconocer la fragilidad de la buena fortuna y la impermanencia de las cosas. Pero ¿tenemos el valor y la honradez de aceptar la vida tal como es y sacar de ella el máximo provecho? ¿O tememos que si lo hacemos resultará decepcionante?

Las complicaciones de la vida

El meollo de los argumentos de este capítulo ha sido un punto lógico sobre cómo las preguntas «por qué» y las respuestas «porque» generan una serie de justificaciones, lo que yo he denominado la serie «por qué/porque». Si vemos esta serie extendiéndose temporalmente hacia el futuro la vida se vuelve fútil, ya que la respuesta a por qué debemos hacer lo que hacemos siempre es algún futuro «porque». Si esto fuera así, nunca podríamos alcanzar el objetivo de la existencia de la vida y, por tanto, el objetivo se nos escaparía de forma permanente, haya o no vida después de la muerte.

Por tanto, la serie «por qué/porque» ha de terminar con una respuesta «porque» que haga que otra pregunta «por qué» resulte innecesaria, desacertada o absurda. Sin embargo, si este objetivo final es en sí mismo un logro o un momento en el tiempo, entonces puede que sólo satisfaga lo que Kierkegaard llamaba la parte estética de nuestra naturaleza humana. Los momentos pasan, por tanto, si el objetivo de la vida está ligado a los momen-

tos, el objetivo de la vida también debe pasar. De manera que aunque tales momentos puedan desempeñar un papel, con el fin de encontrar una finalidad que sea realmente satisfactoria, también tenemos que hallar una manera de vivir que valga la pena en sí misma. Sin embargo, al hacerlo, debemos resistir la tentación de verlo como una aspiración al futuro perfecto, cuando, después de haber solucionado los factores externos como el dinero, podremos sentarnos y disfrutar de la vida. Lo que tenemos que hacer es reconocer que la vida raras veces es un placer puro y que nuestras actitudes en sí mismas son importantes para nuestra sensación de bienestar.

Sin embargo, todo esto se basa en un gran «si». Este «si» es si es posible o no que haya estados de las cosas o estilos de vida que valgan la pena ser vividos por sí mismos y cuáles tienen suficiente sentido para proporcionar un objetivo a la vida. Aquí no he considerado esta posibilidad, pero lo haré en los próximos capítulos.

Queda por examinar una consideración final. En este capítulo no he dado por supuesta la mortalidad humana, ya que lo que digo sobre la necesidad de poner fin a la serie «por qué/porque» sirve tanto si vivimos setenta años como eternamente. Sin embargo, puede quedar la sensación de que no se ha hablado suficiente sobre la posibilidad de que la existencia de una realidad trascendental —un Dios o una dimensión más allá de esta terrenal— transforme nuestra percepción de cuál es el sentido de la vida. Por eso ahora debemos dedicarnos a ese otro mundo posible.

3

Más cosas en el cielo y en la tierra

Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio,
que las que se sueñan en tu filosofía.

WILLIAM SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto I, escena 5

¿Esto es todo lo que hay?

Lilya fue abandonada por su madre cuando era adolescente y quedó a cargo de una tía que no le prestaba atención. Vivió su existencia gris en una decrépita Rusia possoviética, pobre y sin esperanzas. Esnifar pegamento se convirtió en su única liberación y la prostitución en la única vía profesional asequible. Su amiga Volodya tenía doce años y carecía de hogar. Su existencia ya horrible empeoró cuando engañada se marchó a Suecia, donde, en lugar de la vida mejor prometida, se encontró prisionera de un hombre que la obligó a ejercer la prostitución.

Consuela poco el que estos hechos estén sacados de una película de ficción, *Lilya 4-Ever*, porque hay muchísimas personas con historias como la de Lilya. Es un tópico decir que la vida a menudo es dura, pero para una minoría importante es más horrible de lo que la mayoría podemos imaginar. Si queremos evitar la desesperación absoluta, la cuestión de qué posible redención existe para las personas como Lilya parece pedir una respuesta.

Lilya 4-Ever me pareció intensamente fuerte y deprimente. La desesperación parecía una reacción apropiada, ya que uno se queda con una sensación de impotencia para impedir semejante desdicha. Sin embargo, existe un débil rayo de luz en la oscuridad. Volodya muere de una sobredosis, pero sigue apareciéndosele a Lilya como ángel. A mí su presencia me pareció como una especie de proyección, una creación de la imaginación de Lilya para soportar mejor sus penalidades. El ángel era al mismo tiempo un testimonio de la resistencia de la esperanza de los humanos así como un fuerte recordatorio de que los consuelos del cielo son simples ilusiones.

Pero ésta no era la intención del director del filme, Lukas Moodysson. «Creo en Dios, y Dios está presente en la película —dijo a un entrevistador—. Creo que alguien se ocupará de mí cuando muera, igual que se ocupa de Lilya. Sinceramente, no creo que hubiera podido hacer esta película si no lo hubiera creído. Me parece que habría acabado matándome.»

Muchos estarán de acuerdo conmigo en creer que más allá del universo inmanente - –el mundo físico que habitamos— ha de haber alguna forma de realidad trascendental, un mundo «fuera» o «más allá» de éste. Sin este mundo, el sufrimiento sin sentido y la inutilidad de muchas cosas que hay en la naturaleza no se redimen. No pueden estar de acuerdo con Bertrand Russell, que dijo: «El universo está ahí, simplemente, y eso es todo».

Quizá sea tan sólo una señal de debilidad humana. Al fin y al cabo, el hecho de que alguien encuentre intolerable la idea de que no existe una realidad trascendental no añade nada a ninguna discusión o justificación racional de la creencia de que hay un objetivo más grande tras el universo. En algunas ocasiones lo intolerable es cierto.

No obstante, a veces hay que tomarse en serio la posibilidad de que se precisa un reino trascendental para dar sentido a la vida. Muchas personas inteligentes aún creen en semejante realidad y sus opiniones no pueden dejarse de lado sin ser examinadas.

Por supuesto, algunas formas de creencias religiosas prescinden de lo trascendental por completo. Los panteístas, como por ejemplo el filósofo holandés del siglo diecisiete Spinoza, ven a Dios como completamente inmanente en la creación; en otras palabras, creen que existe por completo como parte de la naturaleza y no en cierto sentido fuera de ella, como su creador y/o sustentador. Spinoza habla de una sustancia única —«Dios o naturaleza»— en lugar de distinguir entre Dios y la naturaleza de su creación. No obstante, la gran mayoría de religiones postulan alguna clase de realidad trascendental distinta de la naturaleza. Por tanto, aunque este capítulo no incluye todas las formas de creencias religiosas, trata de su forma más común.

Mi estrategia es considerar por separado dos aspectos de la realidad trascendental. El primero es la posible existencia de Dios y sus consecuencias para el sentido de la vida. El segundo es la posibilidad de que haya vida después de la muerte en un reino trascendente. Estos dos aspectos tienen que estar separados porque no necesariamente uno implica el otro. Podría existir un Dios pero no vida después de la muerte, o vida después de la muerte pero ningún Dios, al menos no en el sentido de una entidad única, trascendental. Por ello, hasta después de considerar ambos aspectos por separado, no me dedicaré a la posibilidad de que existan ambas cosas: Dios y vida después de la muerte.

Aunque arrojaré dudas sobre la posibilidad de encontrar sentido en lo trascendental, mi esperanza es que los que se toman la religión en serio vean que básicamente no se trata de una crítica, sino de una afirmación sincera de lo que implica creer en lo trascendental.

¿Confiamos en Dios?

Ya hemos visto en los dos primeros capítulos que creer en un Dios en sí mismo no nos da respuesta alguna a cuál es el sentido de la vida. Pero lo que sí puede hacer es que dejemos de preocuparnos por el sentido de la vida, ya que podemos estar seguros de que Dios

no nos habría creado sin un propósito que valiera la pena. Simplemente necesitamos confiar en que Dios se ocupará de nosotros. Como dicen los Evangelios que afirmó Jesús: «No tengáis miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma. Tened miedo del único que puede arrojar cuerpo y alma al infierno. ¿No se venden dos gorriones por un as, y sin embargo ninguno de ellos caerá al suelo si vuestro Padre no lo desea? Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados. Así que no tengáis miedo, vosotros valéis más que muchos gorriones.» (Mateo 10, 28-31).

En vista de esto, lo único que se nos pide es tener fe en la bondad de Dios. Lo que me interesa aquí no es demostrar si la fe es la opción correcta, sino examinar más de cerca por qué semejantes actos de fe son opciones y qué implica seguir esas opciones. Quiero argumentar que esta clase de fe supone abandonar la búsqueda del sentido de la vida, en lugar de descubrirlo, y debería ser causa de cierta ansiedad más que de tranquilidad.

Si nos limitamos a confiar en que Dios ha dispuesto un objetivo para cada uno de nosotros y que este objetivo resultará satisfactorio para nosotros, estamos diciendo: «No sé cuál es el objetivo de la vida y no voy a preocuparme por ello. Me voy a limitar a dejar que Dios me lo haga saber a su debido tiempo». Una persona que cree eso no posee una mayor comprensión del objetivo de su vida que un ateo que rechaza la posibilidad de que ese propósito pueda proceder de Dios.

Detengámonos en esta analogía. A dos coleccionistas de coches les gusta buscar modelos que nadie sabe que existen. Hasta el momento ninguno de los dos ha tenido éxito, pero como es posible que al menos uno de los coches esté aparcado en un polvoriento garaje en algún sitio, los dos tienen esperanzas. Sin embargo, el primer coleccionista decide dejar de buscar cuando contrata los servicios de Acme CarSearch Inc. Acme CarSearch expresa la confianza de que esos coches existen, pero no puede dar detalles en cuanto a qué son. Tampoco tiene ningún dato que pueda ayudar a encontrar estos vehículos.

En este ejemplo es bastante evidente que el primer coleccionista no está más cerca que el segundo de poseer el vehículo que busca. En realidad, podría parecer que tiene menos posibilidades, ya que ha empleado los servicios de una compañía que claramente parece poco de fiar para realizar el trabajo por él. Este ejemplo, en mi opinión, corre paralelo al del ateo y el creyente.

La cuestión de quién se halla en la mejor posición ahora depende de lo fiable que sea el contratista. Aquí es donde los ateos y los creyentes religiosos no pueden estar de acuerdo. Para los ateos, Dios no existe, por tanto los creyentes depositan su confianza en una quimera. Para los creyentes, no hay nada más digno de nuestra confianza que el Ser Supremo. Por eso, aunque el objetivo de Dios sea «simplemente» que le sirvamos, tenemos que creer que es suficiente. Al fin y al cabo, ¿quién es más probable que sepa lo que es mejor para nosotros, Dios o nosotros, patéticas criaturas mortales?

De modo que los creyentes religiosos deberían estar de acuerdo —y a menudo lo están— en que su fe no les revela cuál es el objetivo de la vida. En este aspecto no están más cerca de comprender el sentido de la vida que cualquier otro. Pero aún pueden insistir en que en otro aspecto su búsqueda de objetivo es completa, ya que han pasado la responsabilidad de ello al ser más elevado de todos.

Sin embargo, antes de que los ateos y los creyentes se pongan de acuerdo en que no están de acuerdo, hay que apreciar plenamente algunas serias consecuencias que tiene el adoptar una postura de fe. Esto significa reconocer que la postura de los creyentes no es de reconfortante consuelo sino de precario riesgo.

El riesgo de la fe

Tener fe en que Dios ha asegurado que la vida tiene un sentido o un objetivo para nosotros debería provocar inquietud por dos razones. La primera es que semejante fe es, por naturaleza, no ra-

cional. La segunda es que tener fe en modo alguno elimina la responsabilidad de las decisiones éticas y existenciales propias de uno.

Yo prefiero decir que la fe es «no racional», en lugar de «irracional», porque tener fe básicamente no significa ir contra los dictados de la razón (aunque con frecuencia lo hace) sino hacer caso omiso de los niveles usuales de pruebas exigidas por la racionalidad. La fe consiste así en «dejar fuera» la necesidad de justificación racional y no en un intento deliberado de actuar de forma contraria a la razón.

Esto no es necesariamente una crítica a la religión, sino reiterar lo que muchos grandes pensadores y textos religiosos han dicho sobre la necesidad de contrastar fe y razón. Pensemos, por ejemplo, en esta historia sobre la fe sacada del Evangelio de san Juan. El apóstol Tomás se negó a creer que Jesús hubiera resucitado de entre los muertos hasta que le vio con sus propios ojos. Esta historia tiene un detalle interesante y revelador. Tomás se presenta como ejemplo a todos los escépticos que creen que no deberían creer que Cristo resucitó de entre los muertos sin tener ninguna prueba. Para poner a Tomás como ejemplo, no es suficiente que le demuestren que se equivocaba con su escepticismo. También ha de ser humillado de alguna manera por haber dudado. Esta humillación llega cuando por fin se encuentra con Jesús resucitado. El encuentro mismo debería haber sido suficiente para dar a Tomás la prueba que necesitaba. Pero desde el punto de vista cristiano estaba mal pedir tal evidencia. Así, la historia no puede terminar simplemente cuando Tomás consigue lo que quería. En cambio, dando un giro macabro, Jesús invita a Tomás a que ponga los dedos en sus heridas. Tomás, al tener que hacer frente de un modo tan directo a la realidad de la que ha dudado tanto, se siente turbado y avergonzado por haber dudado: «Benditos sean los que no han visto y no obstante han creído» (Juan 20, 29).

Es evidente que la finalidad de esta parábola es contrastar las virtudes de la fe y los niveles de la racionalidad corriente. Tomás

es retratado como alguien descaminado, pero lo que él pide sólo es lo que normalmente pide la creencia racional: que se le den buenas razones —argumentos racionales o pruebas— de que lo que se afirma que es cierto lo es. Hasta que no se le dan, Tomás no tiene ninguna base para creer que Jesús ha resucitado de entre los muertos. En realidad, la racionalidad exigiría que dudara. Al fin y al cabo, la experiencia nos enseña que la gente no resucita de entre los muertos y que deberíamos ser escépticos ante cualquier afirmación, por muy firme que sea, de que alguien ha presenciado algo que es contrario a toda nuestra experiencia.

De modo que si Tomás obró mal al pedir una prueba, obró mal al exigir los niveles usuales de justificación racional para creer. Este contraste se hace explícito en el encuentro con Jesús resucitado. Una vez le han dado la prueba que anhelaba, ha fallado la prueba de la fe. Los que no han visto y sin embargo han creído son los que tienen fe y son bendecidos. Tomás ha demostrado tener una fe más débil al no creer hasta que lo ha visto con sus propios ojos. Una vez hay una base racional para creer, la fe ya no es necesaria.

Esto concuerda con el modo en que solemos hablar de la fe. No pensamos que se precisa tener fe o creer en algo para lo cual existen buenos argumentos y pruebas. Nadie piensa que se necesita mucha fe para tomar un medio de transporte fiable, creer que uno más uno son dos, o procurar conservar la salud comiendo bien. Sin embargo, pensamos que se necesita una gran fe para encomendarse uno mismo a alguien a quien no se conoce, creer que Cristo resucitó de entre los muertos o tomar un remedio no comprobado para intentar vencer una enfermedad virulenta. Todas esas cosas requieren fe precisamente porque falta la prueba y los buenos argumentos que suelen justificar nuestras creencias. Si se proporcionan éstos ya no son actos de fe.

Kierkegaard hace hincapié en este punto en su discusión de la historia de Abraham, que estaba a punto de seguir las instrucciones de Dios y sacrificar a su propio hijo, hasta que, en el último

momento, un ángel le ordenó que se detuviera (Génesis, 22). Ésta fue la famosa prueba de fe de Abraham. Pero es evidente que sólo se trataba de una prueba real porque exigía que Abraham hiciera algo contrario a todo lo que él sabía sobre moralidad y la bondad de Dios.

Su fe se pone a prueba a dos niveles. Primero, debe decidir si realmente Dios le está mandando que sacrifique a Isaac o si se trata de alguna clase de demonio o locura. En segundo lugar, debe decidir si obedece o no a esa voz. En ambos casos, la racionalidad le indica que no haga el sacrificio. ¿Seguro que ningún Dios ordenaría esa matanza? ¿Y seguro que puede estar bien no cumplir esta orden? Sin embargo, Abraham actúa, demostrando de nuevo que la fe funciona de forma independiente de la razón y en ocasiones contrariamente a ella.

Por este motivo el ateísmo no es una postura de fe. Tener fe no es tender un puente para salvar la distancia entre la creencia racional y la certeza; es esquivar por completo la racionalidad. Algunos objetarán que se precisa fe para creer cualquier cosa que no se pueda saber con seguridad que es cierta, y esto incluye declaraciones como: «Dios no existe». Pero si se tratara de un auténtico caso de fe, sólo se precisaría tener fe para creer que los dinosaurios ya no existen o que los marcianos no existen. Esto es abusar del término «fe» y los que tienen auténtica fe tendrían todo el derecho de ofenderse por sus implicaciones. Fe tiene que significar algo más, de lo contrario hay demasiadas cosas que se convierten en cuestión de fe y el brillante ejemplo de Abraham y el vergonzoso ejemplo de Tomás dejarían de ser el paradigma de la fe que muchos consideran que son.

La fe, por tanto, tiene que contemplarse en contraste con la razón, de lo contrario pierde su carácter distintivo. Esto es lo que la hace tan arriesgada. Abandonar la razón significa abandonar el método más fiable que tenemos para determinar lo que es cierto o fructífero en favor de la confianza en nuestras convicciones o el testimonio de otros. Pero sabemos que éste es un te-

rreno extremadamente poco de fiar. En el caso de la religión, sabemos que las convicciones personales de la gente pueden llevar a creer en ideas extremadamente diferentes de Dios, dioses o lo sobrenatural.

Semejantes diferencias se producen incluso en el seno de congregaciones específicas. La Iglesia anglicana, por ejemplo, se ha dividido por el tema del clero gay. El obispo de New Hampshire, Gene Robinson, abierta y activamente gay, dijo lo siguiente en relación con una discusión sobre el nombramiento de un homosexual como obispo de Reading: «Creo que los que encuentran problemático esto están siguiendo su llamada de Dios lo más fiel y sinceramente que pueden. Por otra parte, yo también estoy siguiendo mi llamada de Dios. Creo que en nuestra Iglesia, en la comunión anglicana, hay espacio para todos». Yo sugeriría que se muestra demasiado optimista y que el hecho de que la gente pueda interpretar su «llamada de Dios» de maneras tan divergentes y contradictorias demuestra que lo que están oyendo no es en absoluto la llamada de Dios.

La fe puede parecer benigna cuando consiste en el culto dominical en la iglesia local, pero es mucho más peligrosa cuando como consecuencia de ella hay gente que cree sinceramente que conoce la voluntad de Dios y que esto entra en conflicto con las opiniones de otros. Esto engendra intolerancia, llamadas a la *yihad* o la persecución de aquellos que tienen creencias diferentes. Por esta razón, los que como Kierkegaard creen con firmeza lo que significa la fe y siguen basando sus creencias en ella lo hacen «con temor y temblando».

Yo no he sido

La recreación de la historia de Abraham que hace Kierkegaard revela verdades aún más incómodas sobre lo que exige la fe. Cuando yo era niño, la historia original de la Biblia me desconcertó. Se suponía que era una prueba de la fe de Abraham. Pero seguro que

si Dios te dice que hagas algo, lo haces. Sólo un necio estaría en desacuerdo y se expondría a ser arrojado a las llamas del infierno.

Pero tal como Kierkegaard describe las atormentadas deliberaciones de Abraham, vemos por qué se trataba de tomar una decisión real y terrible. Abraham tiene que hacerse varias preguntas. ¿Realmente es Dios quien me está dando esta orden o me está engañando el diablo? ¿Estoy simplemente loco? Aunque sea Dios, ¿hago bien si obedezco una orden tan perversa? ¿Tal vez Dios no es tan bueno como yo creía y debería no obedecerle? ¿O Dios me está poniendo a prueba para ver lo bueno que soy? Si me limito a seguir su orden, ¿eso me hará ver que soy una persona malvada sin conciencia moral? ¿Ésta es su prueba?

Abraham tiene que tomar una decisión. Nadie puede hacerlo por él. Y haga lo que haga, no puede eludir la responsabilidad de esa elección. Si sigue adelante y sacrifica a su hijo, no puede decir: «Yo no tengo la culpa, Dios me dijo que lo hiciera», pues él ha decidido seguir sus órdenes. Si no cumple la orden de Dios, no puede decir: «No tengo la culpa, sólo seguía la ley sagrada», pues él ha tomado la decisión de que los Diez Mandamientos tenían preferencia a una orden directa del Todopoderoso.

La historia de Abraham es una parábola de la fe en general. Lo que demuestra es que la fe no es un medio para dejar en manos de Dios la responsabilidad de la búsqueda del sentido de la vida. Si delegas una responsabilidad eres responsable de lo que hace aquel a quien se la delegas. Si decides abandonar la búsqueda del sentido de la vida creyendo que Dios se ocupará de ello, eres responsable de las consecuencias.

Esto aumenta la sensación de que la fe en un reino trascendente no proporciona una vida con sentido. En primer lugar, como hemos visto, dejar la fe de uno en manos de Dios es abandonar la búsqueda de sentido y, simplemente, confiar en la deidad. Esta confianza en la fe no está respaldada por la razón, sino por mecanismos para encontrar la verdad en los que no se puede confiar, sobre todo la convicción personal y el testimonio de

otros. Tampoco elimina ninguna responsabilidad que pudiéramos tener de encontrar sentido a la vida o de las acciones que siguen a lo que consideramos que es ese sentido.

Esto sitúa en una posición muy precaria a las personas que tienen fe, ya que estar seguros de que Dios cuidará de ellos puede hacerles abandonar la búsqueda del sentido y objetivo de esta vida. Sin embargo, puede que ésta sea la única vida que tenemos. Si existe otra vida, al menos el ateo tiene una segunda oportunidad, suponiendo que Dios no sea el mezquino ser vengativo a menudo retratado que castiga a la gente simplemente por no creer en él. Pero los creyentes religiosos que lo arriesgan todo por otra vida después de ésta no tienen una segunda oportunidad si están equivocados.

Vida después de la muerte

Algunas personas podrían responder diciendo que si no hay vida después de la muerte nada importa. Cosa curiosa, otras personas emplean este hecho como argumento para afirmar que hay vida después de la muerte: si la muerte es el fin, la vida no tiene sentido; la vida no puede carecer de sentido, por lo tanto, hay vida después de la muerte.

El inconveniente de este argumento es que se basa en una premisa —la vida no puede carecer de sentido— que no es más que una afirmación. Puede muy bien ser que no podamos creer o no creamos que la vida carece de sentido, pero, como hemos visto, nuestra propia incredulidad no nos proporciona ninguna base racional para creer. Si la vida simplemente carece de sentido, por mucho que nos neguemos a aceptar ese hecho no podremos hacer que lo tenga.

Eso presenta dos serias preguntas que hay que hacerse sobre la vida después de la muerte. La primera es si existe o no semejante cosa; la segunda es si la vida puede tener sentido sin ella, o si tiene más sentido con ella.

Creer en la vida después de la muerte sólo puede basarse en la fe, ya que carecemos de las pruebas y buenas razones que se precisan para que el argumento de que existe sea racional. La única prueba que tenemos de que hay vida después de la muerte es el testimonio de los que afirman haber visto o haberse comunicado con los muertos. Esto sin duda no se sostendría ante un tribunal judicial y tampoco en el tribunal de la razón. Es cierto, aunque no sorprendente, que un pequeño número de estas afirmaciones son difíciles de falsificar. Entre los muchos miles de supuestas comunicaciones con el otro mundo es posible que haya un pequeño número de misteriosas coincidencias y afortunadas adivinaciones. Sin embargo, si hubiera auténtica comunicación entre los vivos y los muertos cabría esperar comunicaciones mucho más exactas e inexplicables. El hecho de que sean tan raras sugiere que no son auténticas, sino fraudes, suposiciones y coincidencias.

Sin embargo, estos pocos ejemplos de comunicación que se conocen constituyen la única prueba de vida después de la muerte. Esto no importaría si existieran pocas pruebas de la hipótesis contraria. Pero todo lo que sabemos sobre los seres humanos indica que somos animales mortales que dejan de existir cuando nuestro cuerpo muere. Estamos unidos a nuestro cuerpo de forma demasiado íntima para que sea plausible que seamos almas esencialmente inmateriales que los habitamos de forma temporal. Esto resulta de lo más evidente cuando pensamos en el vínculo necesario entre el pensamiento y la actividad cerebral. Es evidente que para tener algún pensamiento precisamos un cerebro que funcione. La idea, por lo tanto, de que podríamos seguir pensando después de la muerte en algún reino trascendental no cuadra con lo que sabemos sobre nuestra naturaleza humana.

Podríamos ir más lejos y decir que, así como no hay ninguna buena prueba de que hay vida después de la muerte, la idea misma apenas es coherente. La pregunta que tenemos que hacernos es qué clase de existencia podría haber en una vida después de la muerte. Todas las posibilidades presentan problemas.

A menudo se piensa que la vida después de la muerte consiste en que el alma abandona el cuerpo y sigue viviendo de forma independiente. El principal problema de esta opinión es que no hay razón para suponer que estas almas inmateriales existen. Aunque lo hicieran, resulta desconcertante el modo en que esta forma de vida no humana podría ser el vehículo para la continuación de nuestro yo humano. No parece ser una simple característica secundaria de nuestra existencia el que seamos criaturas con cuerpo y sexo que utilizan el lenguaje, leen, oyen e interactúan con las personas. La vida como un alma desencarnada es un tipo de existencia muy diferente de la que tenemos ahora, y no está claro de qué manera semejante vida después de la muerte podría ser una continuación de esta vida. Más bien cabría pensar que se trata de una ruptura radical, iniciando entonces su existencia algún tipo muy diferente de entidad. Algo viviría después de nuestra muerte, pero no está claro que fuéramos nosotros.

Si respondemos a esto sugiriendo que la vida después de la muerte es una resurrección plena del cuerpo, como sostienen algunos cristianos, tenemos una simple continuación de nuestra vida terrenal y el envejecimiento, vulnerabilidad y mortalidad que implica. Esto sólo proporciona una extensión temporal y sigue existiendo el problema de cómo puede tener sentido esta clase de vida.

Aunque desconozcamos el problema de la forma que podría adoptar la vida después de la muerte existen otras dificultades. Nuestra sensación del yo parece basarse principalmente en nuestros pensamientos, personalidad y recuerdos. El tiempo erosiona las cadenas de conexión que unen éstas con sus predecesoras; la persona que yo era hace veinte años es muy diferente de la persona que soy ahora. Como estos cambios son graduales y la vida es relativamente corta, podemos no obstante ver al menos nuestra vida adulta como una sola historia. Pero si tuviéramos que vivir mucho más de setenta años, ¿no acabaríamos convirtiéndonos

en una serie de personas que se solapan en lugar de una sola persona con una vida identificable?

¿Cómo podría «verme a mí mismo» hace doscientos años como la misma persona que soy ahora, cuando tanto en mí habrá cambiado y quedará tan poco recuerdo de mi yo presente?

Todos estos problemas en realidad se resumen en una dificultad clave: cuando pensamos en la clase de seres que somos, es difícil concebirnos a nosotros mismos como algo que no sea un animal humano mortal y con cuerpo. No se trata de un punto decisivo, pero cuando se combina con la falta de pruebas de que hay vida después de la muerte y la evidencia de la mortalidad humana, realmente sobrevivir a la muerte se convierte en una posibilidad remota. Esperar encontrar el sentido de la vida en la vida que vendrá después parece, por tanto, inútil.

¿Significa eso que la vida carece de sentido? En ciertos aspectos este libro entero refuta esa afirmación. Más adelante examinaremos diversas maneras en que puede verse que la vida posee el mismo sentido sin presunción alguna de vida después de la muerte.

No obstante, vale la pena confrontar directamente la intuición de que es necesaria una vida después de la muerte para que la vida tenga sentido, pues existen varias razones para ser cautos con esa idea. Una es que se tiene la sensación de que creer en la vida después de la muerte simplemente nos permite aplazar la cuestión de qué sentido puede tener la vida. Como hemos visto en el capítulo anterior, en algún momento tiene que valer la pena vivir la vida por sí misma. Parece extraño suponer que esto sea un misterio en esta vida y sin embargo en la siguiente esté claro. Si uno imaginara que muere y despierta en otro mundo, ¿cómo resolvería eso la cuestión del sentido de la vida? «¡Por fin lo he resuelto! —tal vez exclamaría—. ¡El sentido de la vida anterior es que le sigue ésta!» Lo cual invita a la pregunta: entonces, ¿cuál es el sentido de esta segunda vida?

Otra razón es que no está claro de qué manera el sentido de la vida se ve afectado por la duración. Más cantidad de algo de

valor puede ser más valioso, pero si algo carece de valor ya de entrada, ¿cómo puede convertirlo en algo digno de tenerlo el hecho de que su cantidad aumente? Una vida eterna podría resultar ser lo más carente de sentido de todo. ¿De qué serviría hacer algo hoy si pudieras hacerlo tranquilamente mañana? Como lo expresó Albert Camus en *La peste*: «La muerte es lo que da forma al orden del mundo». El hecho mismo de que un día la vida terminará es lo que nos impulsa a actuar.

Tal vez, pues, lo que debemos cuestionarnos además de la posibilidad de vida eterna es su conveniencia. Bernard Williams sugiere en su «The Makropulos Case» que vivir demasiado induciría al «aburrimiento, la indiferencia y la frialdad». Toma como punto de partida una obra del mismo nombre, de Karel Capek, que se basa en una mujer que vive hasta los 342 años, gracias a un suero de la inmortalidad. Al final, la mujer decide no seguir tomando el suero, al ver que su larguísima vida es como una maldición. Los que descubren la verdad sobre ella están de acuerdo y queman la fórmula del suero. La moraleja de la obra, que Williams elabora de forma filosófica, es que la vida humana no está hecha para la inmortalidad.

Suponer, entonces, que una vida después de la muerte proporcionaría a la vida un sentido que de otro modo no tendría es un error. Para tener sentido, la vida debe terminar, y si la vida finita puede tener sentido, entonces esta vida puede tener sentido.

El duro camino trascendental

Ahora nos hallamos en situación de enlazar la discusión de Dios y la vida después de la muerte, para ver de qué manera creer o no creer en una o en ambas formas de realidad trascendental afectará a nuestra opinión sobre el sentido de la vida.

Si Dios existe y no hay vida después de la muerte, entonces la existencia de Dios no tiene importancia para el sentido de la vida. Sean cuales sean las intenciones o planes de Dios, nos toca

a nosotros darle un sentido a nuestra vida y aceptar o rechazar el patrón de Dios, suponiendo que podamos saber cuál es.

Si Dios existe y hay vida después de la muerte, podemos hacer un gran esfuerzo y confiar en que Dios nos hará ver con claridad el sentido de la vida a su debido tiempo. El problema si se toma este camino es que la fe es un riesgo y no hay razón para pensar que haya vida después de la muerte. Por tanto, al confiar en que Dios dará sentido a nuestra vida abandonamos la búsqueda de este sentido en esta vida, que puede ser la única que tengamos, por una promesa sostenida por una confianza que no posee una base racional.

¿Y si no hay Dios pero sí vida después de la muerte? Como no podemos saber si esto es cierto, nos quedamos en la misma situación que si no hay ni Dios ni vida después de la muerte. En ninguno de los dos casos se encuentra el sentido de la vida en el hecho de vivir la vida misma, y la promesa de la muerte es necesaria para que cualquier acción valga la pena. Lo único que resulta incierto es la duración de la vida, y dado lo que sabemos, podría ser temerario apostar a que prosigue tras la muerte del cuerpo.

Lo que esto aporta es el hecho de que hay que tomar una decisión fundamental. Si tenemos que agarrarnos a la esperanza de que una realidad trascendental proporciona la clave del sentido de la vida no podemos andarnos con medias tintas. Tenemos que creer en un Dios y en que hay vida después de la muerte, pues sólo eso sostiene la esperanza de que a su debido tiempo nos será revelado, por una deidad que sólo piensa en lo que más nos interesa, un sentido de la vida que las enseñanzas religiosas no especifican. Para ello es preciso adoptar una fe no racional que en muchos aspectos es contraria a la razón. No da sentido a nuestra vida, pero mantiene la esperanza de que existe un sentido que aún ha de ser revelado. Por este motivo el camino de la fe, tal como Kierkegaard lo veía, de modo tan perceptivo, no es fácil y tranquilizador, sino difícil e inquietante, y éste es el motivo por el que él llamó a su gran meditación sobre la fe *Temor y temblor*.

¿Hay alguna razón para que los que no tienen fe la busquen? Los argumentos racionales contra la fe parecen amontonarse, señalando hacia la necesidad de encontrar sentido en la única vida que todo parece indicar que tenemos. Pero no vivimos sólo con argumentos racionales. Igual que el director de cine Lukas Moodysson, citado al principio de este capítulo, muchos encuentran intolerable la idea de que no haya nada trascendental que redima la vida de los desdichados. Esto en sí mismo puede ser suficiente para motivar el deseo de tener fe. Sin embargo, para el ateo, esto no es más que una señal de la debilidad humana, nuestra incapacidad de afrontar las verdades desagradables sobre el mundo y nuestro deseo de buscar refugio en las ilusiones.

Se adopte el punto de vista que se adopte, es evidente que no hay nada en la supuesta finitud de la vida humana que haga imposible el sentido de la vida. Por tanto, creamos o no en que existe vida después de la muerte sigue teniendo valor el examinar esta vida mortal para ver qué podría darle sentido por sí misma. Y la conclusión que saquemos sobre el posible sentido en esta vida puede aplicarse también al posible sentido de cualquier vida.

Hasta ahora nuestro examen del sentido de la vida se ha centrado más en los posibles entramados que en el contenido. La principal pregunta ha sido de dónde podía proceder el sentido en lugar de cuál es el sentido. Hemos examinado nuestros orígenes, nuestras metas futuras y la esfera trascendental para ver si algo de esto podía ser, de un modo creíble, el origen del valor de la vida.

En todos los casos, la búsqueda de sentido empezaba en algún punto que no era el aquí y el ahora. Pero la conclusión a la que hemos llegado en todos los casos es que en algún punto necesitamos encontrar una forma de vida que tenga valor por sí misma, con la sugerencia de que esta vida mortal es una candidata tan adecuada como cualquiera para satisfacer este criterio.

Estas consideraciones nos proporcionan un entramado para dar cuerpo a lo que puede hacer que una vida tenga sentido. Los candidatos a este papel tienen que valer la pena en sí mismos y no sólo ser un medio para un fin futuro. Tienen que tratar a cada ser humano como un ser para sí autónomo, no simplemente un ser en sí para servir a alguna causa que está fuera de él. Tienen que satisfacer nuestras necesidades estéticas y éticas, como seres vinculados al momento presente y que existen a lo largo del tiempo. Y no hay razón para que este sentido no se encuentre en esta vida y no sólo en una supuesta vida futura.

En los siguientes seis capítulos, me centraré en las consideraciones que van en cabeza para dar este sentido. Examinaremos algunas de las posibilidades que la gente suele sugerir cuando piensa cuál es el sentido de la vida. Éstas son ayudar a los demás, servir a la humanidad, ser feliz, tener éxito, disfrutar de cada día como si fuera el último y liberar la mente. En todos los casos argumentaré que hay algo de verdad en la respuesta, pero no toda.

4

Estamos aquí para ayudar

Puedes obtener todo lo que quieras en la vida si ayudas lo suficiente a otras personas a obtener lo que quieren.

ZIG ZIGLAR, conferenciante motivacional, *Secretos de cerrar una venta.*

¿Estamos aquí para ayudar?

Cuando llegué a Londres por primera vez, quería hacer algo para ayudar a los sin hogar de la ciudad. Pero mi primer encuentro con un grupo de estudiantes que se dedicaban a ello también fue el último. Dos aspectos del proyecto me preocupaban. El primero era que las actividades del grupo no estaban coordinadas con el trabajo de ninguna de las otras organizaciones que proporcionaban ayuda más constante y considerable. En cambio, algunos días, el grupo se limitaba a aparecer en la comunidad de personas sin hogar que vivían bajo los puentes de la estación de Waterloo a repartir comida y charlar con ellos. El segundo era que, a pesar de que hablaban mucho de ayudar a los demás, los voluntarios también hablaban mucho de lo que las visitas representaban para ellos. Les hacían sentirse bien y darse cuenta de que «los sin hogar son como el resto de nosotros». El hecho de que alguien pudiera empezar estudios universitarios sin saber eso me inquietaba. Me di cuenta de que dudaba de si el grupo realmente ayudaba a alguien en algo y, si lo hacía, quiénes eran realmente los beneficiarios.

Pueden surgir dudas de este tipo cuando pensamos de forma más general sobre el lugar que ocupa el altruismo en la vida con sentido. Cuando se les pregunta cuál es el sentido de la vida, muchos dirán que estamos aquí básicamente para ayudar a los demás. Esto es lo que nos permite liberarnos del inútil ciclo de comer para vivir, vivir para trabajar y trabajar para comer. Ayudando a los demás escapamos de las estrechas y limitadoras preocupaciones de nuestra propia existencia privada y nos dedicamos al bien mayor de ayudar a los que están fuera de ella. Pero cuando ayudar a los demás se convierte en lo que da sentido a nuestra vida, ¿ayudar a los demás se convierte simplemente en una manera de ayudarnos a nosotros mismos?

Muchas personas creen que su vida tiene sentido y un objetivo si ayudan a los demás. La madre Teresa, por ejemplo, dijo: «Dormí y soñé que la vida era alegría; desperté y vi que la vida es servicio. Serví y vi que el servicio es la alegría». (Por supuesto, es discutible a quién o a qué sirvió realmente.) O sea que en cierto modo la declaración de la madre Teresa, y quizá millones más, responde de forma afirmativa la pregunta de si ayudar a los demás puede ser una fuente de sentido para la vida. No obstante, la historia no puede acabar aquí por dos razones. En primer lugar, si ayudar a los demás puede dar sentido a la vida, los que no dedicamos la mayor parte de nuestro tiempo a obras altruistas tenemos que saber cómo y por qué. En segundo lugar, tenemos que saber si las buenas acciones son esenciales para que la vida tenga sentido o si sólo son una posible vía de realización. Y en tercer lugar, seríamos necios si nos quedáramos completamente satisfechos con lo que la gente declara sobre su propia vida. Al fin y al cabo, la gente afirma estar plenamente satisfecha haciendo toda clase de cosas: vender drogas, ser estrellas del porno, vivir en monasterios, dirigir fábricas de papel, retirarse de la sociedad y conectarse. No podemos seguir todas sus recomendaciones, por lo que tenemos que considerar si su tipo de vida realmente nos proporciona sentido a nosotros.

Para abrirnos paso a través de estos diversos caminos, la mejor manera de empezar es con la sencilla pregunta sugerida por mi experiencia con los estudiantes: ¿a quién ayuda el altruismo y por qué?

Ayudar a los demás para ayudarse a sí mismo

A menudo la filosofía avanza haciendo preguntas que las mentes corrientes no parecen tener necesidad de plantearse. Una de las más irritantes es: «¿Qué quieres decir con...?» Los no filósofos tienden a pensar que saben perfectamente bien lo que significan las palabras y pueden irritarse cuando los filósofos intentan aclarar los términos de una discusión pidiendo definiciones claras de ellas. Sin embargo, esta clase de aclaración conceptual suele ser vital si se quiere que la discusión llegue a alguna parte. Si, por ejemplo, estás empleando «libertad» para indicar «falta de limitación por parte del gobierno» y yo la utilizo con el significado de «capacidad de vivir la vida sin hambre ni enfermedad», a menos que seamos conscientes de esta diferencia en cualquier discusión que tengamos sobre la «libertad» seguro que estaremos hablando de cosas distintas.

Éste es sólo un ejemplo de lo útil que es poner en duda lo que parece obvio. También podría parecer evidente que ayudar a los demás es algo bueno. Analicemos un caso examinado por Philippa Foot de una pareja noruega que acogió a un niño judío enviado desde Praga para escapar de los nazis. Sería en verdad extraño que usted se preguntara «¿Por qué eso es una buena acción?» por no haber entendido en absoluto cuál podría ser la respuesta. Pero la pregunta podría estar motivada por algo diferente. Quizá está usted tratando de reflexionar sobre la naturaleza de la bondad en general. Saber qué es lo que justifica clasificar algunas cosas como buenas y otras como malas. La cuestión es importante porque no todos los casos son tan claros como el del niño judío. Por ejemplo, cuando las tropas inglesas y estadounidenses invadieron Irak en el año 2003 para derrocar el régimen de Saddam Hussein, algunas

personas lo encontraron una buena acción y otras la consideraron terriblemente perversa. ¿Quién tenía razón? Una manera de tratar de responder a esto es llegar al fondo de qué es lo que hace que una cosa sea buena o mala. Lo mejor para empezar podría ser algo que resulte evidentemente bueno, como una pareja que salva a un niño, preguntándose qué es lo que la hace buena y tratando de generalizar a partir de ahí.

Por estas razones no debería sorprendernos que nos encontremos preguntándonos algo como: «¿A quién ayuda el altruismo y por qué?» En realidad, sendas respuestas a ambas partes de la pregunta son extremadamente esclarecedoras.

Examinemos primero la cuestión de a quién ayuda el altruismo. Principalmente, esto es una tautología: el altruismo ayuda a la persona que recibe la ayuda. En realidad, muchas organizaciones de beneficencia y de voluntarios hacen gran hincapié en esto a la hora de reclutar gente y promocionarse, recalcando que hacer el bien ayuda al altruista así como a las personas a las que ayudan. En una sola página de anuncios pidiendo voluntarios, por ejemplo, encontré las siguientes frases: «¿Por qué no hacer algo por los demás y desarrollar habilidades prácticas?», «Vive con gente de todo el mundo (y ríete)», «Puedes cambiar de verdad a los demás. También cambiarás tú», «Puedes mejorar tus posibilidades de encontrar empleo al tiempo que haces que cambie la vida de los demás».

Algunas personas creen que este hecho nos hará cínicos respecto a las buenas acciones. ¿Por qué el hecho de ayudar a los demás se relaciona tan a menudo con ayudarse a sí mismo? ¿Ser bueno precisamente no consiste en no pensar en el bienestar de uno mismo? ¿Es una coincidencia que la persona que nos exhorta a ayudar a los demás citada al principio de este capítulo se gane la vida diciéndole a la gente cómo tener éxito en su vida?

Estas dudas hasta cierto punto están secundadas por el filósofo alemán del siglo dieciocho Immanuel Kant, que argumentaba que uno actúa moralmente sólo si lo hace por un sentido del deber hacia la ley moral, porque ve que está obligado a hacer lo que

está bien. Por el contrario, alguien que hace lo que está bien sólo porque tiene tendencia a ello o porque le hace sentirse bien no está actuando de manera verdaderamente moral, ya que no le motiva el deber moral. Cualquier bien que haga básicamente es cuestión de suerte: da la casualidad de que lo que hace es lo que está bien, pero no merece ningún mérito moral porque lo que le ha motivado no es ningún sentido del deber moral.

Esta línea de razonamiento es convincente si uno piensa que la esencia de la moralidad es seguir preceptos morales de buena gana y conscientemente. Pero si volvemos a la pregunta de a quién ayuda el altruismo y por qué, vemos que este concepto de la moralidad podría parecer un poco extraño. Lo importante del altruismo seguramente es que ayuda a la gente y esto es lo que lo hace bueno. La razón principal por la que es bueno es que se hace para seguir algún precepto moral.

Aquí el ejemplo de la pareja noruega y el niño judío da un giro escalofriante e instructivo. Si preguntamos por qué su caritativa acción era buena, una respuesta del tipo: «Porque salvaron una vida» tiene sentido. Pero la respuesta: «Fue una buena acción porque siguieron las reglas de la moralidad» parece errar el tiro. ¿Pensaríamos mejor de la pareja si resultara que antes de acoger al niño estuvieron largo tiempo pensando en que esto era lo que moralmente debían hacer, o si lo que les impulsaba a salvarle era tan sólo la compasión? La cuestión se hace más apremiante una vez se conoce el final de la historia. Cuando al final los alemanes invadieron Noruega, la Gestapo ordenó que les fueran entregados todos los judíos. La pareja entonces pensó mucho cuál era su deber moral y decidió que debían obedecer a las autoridades. Así pues, entregaron al niño al que parecían querer y que más tarde murió en Auschwitz. No vacilaríamos en decir que llegaron a una conclusión equivocada, pero no podemos negar que intentaron sin apasionamiento cumplir con su deber. Aquí el error parece ser que este deseo fue superior a otras virtudes morales, como la compasión y el amor.

Los que se muestran cínicos sobre el hecho de que ayudar a los demás nos hace sentir buenos tienen que considerar que la alternativa —seguir las reglas morales sin apasionamiento— también puede ser un concepto de moralidad demasiado austero y no ajeno al error, ya que no hay ningún procedimiento acordado para determinar cuáles son esas reglas. Ello hace que seguir las normas morales por sí mismas sea el no va más de la moralidad cuando seguramente también hemos de tener en cuenta qué efectos produce el actuar bien. En algún punto tenemos que prestar atención a las probables consecuencias de nuestras acciones así como a los procesos de decisión que nos conducen a hacerlas o no hacerlas. Si estas consecuencias son importantes, puede que dé igual si la gente se siente bien siendo buena. En realidad, quizá ésta sea una de las consecuencias que en definitiva hace que valga la pena hacer buenas acciones.

De este modo podemos abordar la cuestión de a quién ayuda el altruismo y por qué sin preocuparnos de si produce algún beneficio a la persona que actúa de forma altruista. Pero antes de que por fin tratemos de responder a esta pregunta, deberíamos considerar a quién hay que ayudar. La respuesta evidente es «a los que lo necesitan». Pero ¿por qué alguien necesita ayuda? Podríamos dar dos razones para ayudar a los demás. Una es que sufren cierta privación que nosotros creemos reduce su estado a menos de lo suficiente para una existencia básica. Es el caso de cuando ayudamos a personas que están enfermas, padecen hambre o viven en la pobreza. Una segunda razón es que queremos ayudar a gente capaz de apañárselas para que lleve una vida más plena. Los motivos pueden ser porque tenemos más de lo que necesitamos y vemos que un poco de nuestra riqueza, compañía o experiencia es mucho más valiosa para otros que para nosotros. Puede que no nos demos cuenta de que tenemos un dólar menos al día porque se lo damos a alguien que lo necesita, pero ese dinero podría ser muy importante para la calidad de vida de esa persona.

¿Por qué cualquiera de estas razones es buena para ayudar a los demás? La respuesta debe incluir al menos una versión del principio de que, siendo iguales todas las demás cosas, la vida de un ser humano es tan valiosa como la de otro. Si para mí es malo pasar hambre, también lo es para cualquier otra persona. Si una cualidad de la vida mejor que la mera subsistencia es buena para nosotros y nuestras familias, es buena para otras familias dondequiera que vivan. El impulso moral depende de algún tipo de reconocimiento de esta equivalencia entre nosotros y los demás. Como lo expresó Jeremy Bentham, el filósofo y reformador social: «Cada uno tiene que servir para uno; y nadie para más de uno».

Esto está íntimamente relacionado con el principio ético general de la «universabilidad»: si algo está bien (o mal) en determinada circunstancia, también está bien (o mal) en cualquier circunstancia similar. Por tanto, si creo que está mal que tú engañes a tu pareja, debo aceptar también que estaría mal que yo engañara a mi pareja, al menos en el mismo tipo de circunstancia. Y si creo que estaría mal que el resto del mundo hiciera caso omiso del sufrimiento que hay en mi país si sufriéramos hambruna, debo pensar que está mal que mi país haga caso omiso del sufrimiento de otras familias aquejadas de hambruna en otros países. En la formulación de Kant, esto significa seguir la regla general: «Actúa sólo siguiendo la máxima por la que puedes desear al mismo tiempo que aquello se convierta en una ley universal».

Todo esto es sumamente importante cuando nos preguntamos a quién ayuda el altruismo y por qué. Principalmente ayuda a la persona que necesita algo, porque le permite o escapar a la pura necesidad o disfrutar de una mejor calidad de vida. Éstas son cosas buenas para todos, no sólo para los que no las tienen. Por lo tanto, una buena calidad de vida es buena para la persona que ayuda y para la que recibe la ayuda. Es bueno que el que ayuda no viva en la pobreza así como que la persona que está siendo ayudada salga de la penuria.

Lo que esto debe dejar claro es que ayudar a los demás no puede ser el objetivo de la vida, porque ayudar a los demás sólo es un medio para alcanzar un fin. Ayudamos a los demás no principalmente porque la actividad de ayudar en sí misma sea buena, sino porque sacar a la gente de la pura necesidad o darles una mejor calidad de vida es bueno.

Esto puede verse con claridad si se considera qué ocurriría si esto no fuera cierto y ayudar en sí mismo fuera lo bueno y lo que da sentido a la vida. Sostener esta postura crea al menos tres problemas.

El primero es que nos hallaríamos en la misma extraña posición en la que hacer el bien beneficia sobre todo al altruista. Si el sentido de la vida es ayudar a los demás, sólo eso puede dar sentido a la vida. Los que están siendo ayudados son, por tanto, simples instrumentos para que los altruistas cumplan su objetivo en la vida. Esto daría la vuelta al altruismo: ayudar a los demás no *sólo ocurriría* para ayudar al que ayuda, realmente *se trataría* sólo de ayudarse a sí mismo.

Muchas películas sentimentales celebran positivamente el modo en que el «altruismo» redime al altruista, dando poca importancia a la persona que supuestamente está siendo ayudada. Por ejemplo, en *Rain Man*, de Barry Levinson, el argumento principal es la transformación de Charlie (Tom Cruise) de un hombre egoísta y egotista a un hombre compasivo y sensible. Aprende a cuidar de su hermano autista, Raymond, interpretado por Dustin Hoffman, y al hacerlo obtiene la redención moral. En esta película, como Raymond está más allá del alcance emocional de su hermano o de cualquier otra persona, el hecho de que Charlie aprenda a cuidarle sólo puede ayudarle a sí mismo. Por tanto, es un ejemplo muy extremo de cómo la persona que recibe cuidados se convierte en un simple instrumento para que el cuidador encuentre el sentido de su vida.

Para ver el altruismo de esta manera básicamente interesada hay que tener una visión muy extraña del mundo, una visión que

además elimina toda dignidad de aquellos a los que se ayuda, ya que básicamente les despoja del sentido de su propia vida. La única manera en que la vida podría tener sentido para todos sería si todos nos ayudáramos mutuamente, en alguna especie de ciclo perpetuo de altruismo. Pero esto parece perder de vista lo que en verdad es el altruismo. Su propósito no es dedicarse a la actividad de ayudar a los demás, sino de proporcionar auténtica ayuda. De lo contrario, acabamos como en la vieja comedia clásica de una persona que «ayuda» a cruzar la calle a una persona anciana que no quiere cruzarla. Ayudar sólo es ayudar si tiene una consecuencia que se desea.

Una segunda dificultad con que nos tropezamos si vemos el altruismo como el propósito de nuestra vida: si el altruismo tiene éxito se vuelve superfluo. Ayudar a los demás implica satisfacer las necesidades de los demás, pero si éstas en verdad quedan satisfechas ya no se precisan más actos altruistas. Esto no resulta ningún problema para los que creen que satisfacer estas necesidades es nuestra meta última. Pero si el proceso de ayudar a los demás es en sí mismo nuestro objetivo principal, nos quedamos en la extraña posición de que si pudiéramos ayudar a otros también podríamos correr el riesgo de quedarnos con una vida sin sentido. El altruismo, al tener éxito, eliminaría su propio objetivo.

Esta paradoja tiene una contrapartida psicológica en lo que a menudo se denomina la «cultura de la dependencia». Ésta consiste en cualquier situación en la que existe una relación de ayuda y en la que la dinámica de la ayuda conduce a una situación en la que cada parte de la relación, o ambas, depende de que ésta continúe. El caso más evidente es el de las personas que confían en la ayuda de los voluntarios o del Estado, pero también puede funcionar al revés: los cuidadores pueden llegar a necesitar a aquellos a los que cuidan con el fin de tener un papel que desempeñar o una sensación de importancia o valor. Cuando ocurre esto, los cuidadores —al contrario de sus intenciones explícitas— en realidad no quieren que aquellos a los que ayudan se ha-

gan independientes. Se trata, sin duda, de un estado patológico, y aunque no hay que exagerar su alcance, no es inusual. Sin embargo, ilustra claramente el modo en que ver el altruismo como algo para dar sentido a la vida puede distorsionar nuestra visión de lo que la vida debería ser y hacernos perder de vista el hecho de que el altruismo logra más sus objetivos cuando la necesidad de ayudar se elimina, no cuando se mantiene.

Surge un tercer problema cuando recordamos que lo que debería motivar en gran medida el altruismo es una combinación de reconocimiento de que todas las personas tenemos el mismo valor y de creer que es bueno sacar a la gente de la pura necesidad o proporcionarle una calidad de vida decente. Sin este último punto de la lista, nos quedamos con una visión muy austera en la que en el mundo todo está bien siempre que todos tengan lo suficiente para comer y el mínimo para sobrevivir (aunque es evidente que esto en sí mismo sería un logro). Presumiblemente, lo que en realidad queremos es que la gente pueda disfrutar de una calidad de vida decente, no tan sólo subsistir día a día. De modo que al actuar de modo altruista nos motiva la esperanza de que la máxima cantidad de gente posible pueda no sólo sobrevivir, sino prosperar.

En cierto sentido el altruismo es, de este modo, la afirmación de valores: la puesta en práctica de la afirmación de que, si es posible, todo el mundo debería poder vivir una vida plena, sin hambre ni enfermedad. Sin embargo, si el altruista empieza a ver que ayudar a otros *en sí mismo* es lo más importante de la vida, entonces realmente está socavando los valores que su altruismo mismo declara. ¿Cómo puede alguien afirmar que todo el mundo debería vivir una vida plena libre de sufrimiento *y* en su propio caso es más importante ayudar a los demás que vivir semejante vida? Lo que dice que es importante para los demás no parece importante para sí mismo. Al aplicar una regla moral para él y otra diferente para los demás es culpable de incoherencia.

Éste no es un argumento en favor del egocentrismo, ya que no afirma que siempre exista una estricta contradicción al poner los intereses propios en segundo lugar. Por ejemplo, podría decirse que como debemos considerar igual de valiosas todas las vidas, es perfectamente coherente sacrificar el propio bienestar si uno ve que haciéndolo puede mejorar el bienestar de otros muchos. Esto no es no ver que la propia vida debería estar libre de sufrimiento, sino aceptar que como otros también deberían verse privados de sus penalidades, la manera más eficaz de conseguir el mejor resultado global posible es sacrificarse.

Esto demuestra por qué a veces está bien y es adecuado sacrificar nuestros propios intereses. Pero no demuestra que sacrificar nuestros propios intereses por ayudar a los demás sea lo más deseable. Lo ideal es que todo el mundo, incluido uno mismo, disfrute de una buena calidad de vida. Y por eso lo ideal es que no sea necesario ayudar a los demás. Con esto no quiero negar que haya ocasiones en que vale la pena sacrificar la calidad de vida de uno, sólo que eso sería en verdad un sacrificio. Pensar otra cosa —que el meollo del sentido de la vida reside en ayudar a los demás— es contradecir los valores que el altruismo pretende fomentar.

El germen de la verdad

Hemos visto, de maneras diversas, que creer que el objetivo de la vida es ayudar a los demás ha de ser erróneo. Básicamente es así porque hemos de distinguir la meta que el altruismo pretende alcanzar —mejorar el destino de otros— y la práctica del altruismo. Ver el altruismo mismo como el propósito de la vida humana es confundir los medios con los fines.

No obstante, hay algo en la intuición de que ayudar a los demás forma parte del sentido de la vida, y por ello, para terminar mi exposición, quiero intentar sacar a la luz estas verdades en lugar de entretenerme en los errores de pensar que el altruismo es el valor más importante de todos.

En primer lugar, el resultado de la exposición es algo que ahora tal vez ya resulte familiar. Es cierto que para muchas personas ayudar a los demás da sentido a la vida y también es cierto que el único fin coherente del altruismo es mejorar la vida de los demás. Estos dos hechos están relacionados. ¿No ocurre que la razón por la que el altruismo parece tener sentido es que nos damos cuenta de que la gente que lleva una vida mejor es un bien en sí misma? Haber sacado a alguien de la pobreza o del hambre y permitirle llevar una vida «normal», disfrutando de su tiempo a solas o con amigos y familia, es algo bueno porque vivir una vida así es algo bueno. Una vez más parece que la meta suprema no es más que vivir una vida plena. Esto también puede parecer mundano para los que están acostumbrados a pensar que el sentido de la vida es un ideal elevado o un gran secreto, pero nuestra explicación parece demostrar cada vez más que todos los caminos conducen a que el sentido de la vida reside simplemente en vivirla.

La segunda cosa positiva es que la sensación agradable que la mayoría obtenemos con el altruismo indica alguna cosa. Cada uno es diferente, por lo que no me gustaría generalizar en exceso, pero creo que tiene que ver con nuestra naturaleza de criaturas sociales. Para la gran mayoría de nosotros, nuestra vida es más plena si nos preocupamos por la fortuna de los demás además de la nuestra. Como dijo Bertrand Russell en su *Problems of Philosophy*, hay algo claustrofóbico en la vida de una persona envuelta en su propio pequeño mundo. Es difícil respirar con facilidad cuando los horizontes de uno están tan limitados. Los pequeños problemas se hacen más importantes cuando no los vemos en el contexto de las extremas variaciones de la fortuna que se encuentran en la vida humana en conjunto. Preocuparse de forma activa por los demás en parte es una huida de este centro estrecho, que permite que nuestra vida sea más rica, así como la de las personas a las que ayudamos.

Sin embargo, el altruismo no es sólo una huida de los horrores del solipsismo. Comprometernos con la fortuna de otros

también es un bien positivo, algo valioso por derecho propio. Y para muchas personas, el contacto con los demás es absolutamente esencial: sin él simplemente se marchitan. Un estudio realizado por Mintel en el año 2003 reveló una asombrosa estadística que ilustra este punto: el 47 por ciento de la gente en Gran Bretaña afirmaba estar muy feliz con la vida, pero entre los que vivían con una o más personas, el porcentaje ascendía al 62 por ciento.

Con todo esto no quiero negar que algunas personas prefieran llevar una vida más solitaria, ni sugerir que haya algo malo en ello, en absoluto. El filósofo francés del siglo dieciocho Diderot seguramente exageró un poco cuando escribió: «Sólo el hombre perverso vive solo». Sin embargo, para la mayor parte de la humanidad, la dimensión social es vital para estar satisfecho. Por tanto, una razón por la que algunos creen que ayudar a los demás es lo que da sentido a la vida es, casi con toda seguridad, que preocuparse y comprometerse con los demás son en verdad ingredientes importantes de una vida con sentido.

El tercer punto que me gustaría presentar, y el más aleccionador, es que el valor que tendemos a ver en el altruismo refleja la verdad de que a veces hay que hacer sacrificios personales para llegar a darle un sentido a la vida. Como hemos visto, las premisas clave del altruismo son que todas las vidas humanas poseen igual valor y que estas vidas, si es posible, deberían vivirse plenamente. Si uno cree sinceramente esto, de vez en cuando puede valer la pena sacrificar los intereses propios, o incluso la vida, para que en el mundo más gente tenga la oportunidad de vivir bien. Aunque es incoherente considerar que la propia vida no es importante y al mismo tiempo ver valor en la de los demás, no lo es pensar que cuando está en juego el bienestar de otros muchos puede que los intereses propios no sean lo primero. Dar la vida para que otros muchos puedan tener la oportunidad de vivir plenamente es un sacrificio, pero puede considerarse que vale la pena hacer ese sacrificio por el simple hecho de que la vida bien

vivida, sin sufrimiento, es algo bueno en sí mismo, ya sea la vida propia o la de otro.

Hay que hacer hincapié en este punto, ya que la afirmación repetida a la que no paramos de volver —vale la pena vivir la vida por sí misma— puede ser interpretada de forma errónea como egoísta y poco profunda. No lo es, porque no se afirma que vale la pena vivir *mi* vida en sí misma, sino que vale la pena vivir la vida humana (y quizá también la vida de algunos animales). En cuanto aceptamos esta afirmación, tenemos que aceptar las afirmaciones del altruismo.

Por lo tanto, ayudar a los demás no puede ser el sentido de la vida. Pero básicamente está vinculado a una vida con sentido, porque se basa en la idea de que la vida puede ser algo bueno en sí misma. Si esto es cierto para uno es cierto para todos, y por lo tanto tenemos motivos para ayudar a los demás. Así pues, el altruismo no es lo que da sentido a la vida, sino algo que se requiere para vivir una vida con sentido. Sólo tenemos que recordar que el objetivo de ayudar a los demás es beneficiarles a ellos, no hacer caridad por la caridad en sí.

5

El bien mayor

Un pequeño paso para un hombre
un salto gigantesco para la humanidad.

NEIL ARMSTRONG, al pisar la Luna, 20 de julio de 1969

Lo bueno de la especie

Neil Armstron no es famoso por ser un altruista. Resultaría extraño decir que al convertirse en el primer ser humano que puso un pie en la Luna estaba ayudando a otros. No obstante, según su memorable frase, pisar la Luna representó un «salto gigantesco para la humanidad», un progreso importante en las capacidades y logros de nuestra especie.

Estados Unidos gasta unos 15.000 millones de dólares cada año en su programa espacial. La crítica dice que con esa cantidad se podrían financiar muchos hospitales, escuelas o la seguridad social. Pero los que apoyan el programa se harán eco de las palabras de Armstrong y dirán que expandir los límites del conocimiento y dominio humanos es esencial para el progreso de la humanidad en conjunto y contribuye a nuestro mayor logro. En realidad, ¿no podríamos ir más lejos y decir que la vida humana no puede tener mayor objetivo, mayor significado, que contribuir a los avances de la especie?

Este punto de vista tiene algo en común con el concepto al-

truista de una vida con sentido examinado en el capítulo anterior. Ambos puntos de vista relegan los intereses propios a un segundo lugar. Pero existe una diferencia vital. En el altruismo se trata de ayudar a seres humanos individuales, a veces de uno en uno y a veces a escala masiva. Desde el punto de vista del «bien de la especie», no es a los individuos a quienes hay que ayudar, sino a una entidad completamente distinta: «la especie».

Podría parecer que no se trata de un gran cambio, porque, al fin y al cabo, ¿qué es la especie, aparte de un conjunto de sus miembros individuales? Pero en realidad es profundamente diferente. Nos exige adoptar un punto de vista radicalmente distinto de lo que es la «unidad de valor» básica. Para el altruista, la unidad de valor básica es la vida del ser humano individual. Hacer el bien es, pues, ayudar a individuos. Desde el punto de vista de la especie, la unidad de valor básica es la especie en conjunto, y uno puede hacer esto sin ayudar a seres humanos individuales. Por ejemplo, tiene sentido pensar que pisar la Luna contribuye al avance de la especie, pero poco o ninguno tiene el pensar que beneficia a algún ser humano individual. La humanidad dio un gran paso adelante cuando Armstrong descendió del módulo lunar, pero pocos seres humanos de la Tierra, o ninguno, fue mejor como consecuencia de ello.

Tomar la especie y no los individuos como unidad de valor fundamental hace posible ver el objetivo de la vida como fundamentalmente distinto de los intereses propios de un modo en que el altruismo no puede hacerlo. Como he explicado en el capítulo anterior, para que el altruismo realmente ayude a los demás la meta última ha de ser el bienestar de los individuos, lo que significa por tanto que los intereses del altruista son tan valiosos como los intereses de aquellos a los que ayuda. Esto crea una equivalencia de valor entre el que ayuda y el que recibe la ayuda, y con ello el «bien mayor» que se ofrece realmente es un conglomerado de bienes individuales y no algo distinto de ellos.

Pero si la especie es la unidad de valor fundamental, existe una asimetría entre el bien que se ofrece y aquellos a los que se ofrece. Servir a la humanidad no es sólo cuestión de servir a individuos, de los cuales uno mismo es un ejemplo. Significa un compromiso con el bienestar de uno mismo. El bien de la especie podría ser un auténtico bien mayor, mientras que el bien de los seres humanos como nosotros es la simple multiplicación de un bien que no es mayor que el que se halla en nuestra propia vida.

Esto explica en qué difiere el punto de vista de que debemos servir a la especie del punto de vista de que debemos servir al prójimo. ¿Podría esto, pues, proporcionar sentido a la vida?

¿No existe una cosa llamada humanidad?

Cuando era primera ministra británica, Margaret Thatcher pronunció aquella frase tan famosa: «La sociedad no existe. Hay hombres y mujeres individuales y hay familias». Dado que no era conocida como filósofa, ésta fue una incursión hecha con mucha seguridad en el espinoso terreno de la ontología: el estudio filosófico de lo que significa que algo exista.

La declaración ontológica de Thatcher carece de un claro marco teórico. Quizá pensaba que las únicas cosas que existen son concretas —en este caso personas individuales— y que cualquier otra cosa hecha por estos individuos es una simple «construcción» que no existe «realmente». Pero si pensaba eso, ¿por qué dijo que existen las familias? Al fin y al cabo, las familias son «simples» reuniones de individuos. Pero si existen familias, ¿por qué no existe la sociedad, ya que ambas cosas son organizaciones de individuos?

Dejando aparte a las familias, según su lógica cabría caer en la tentación de decir que no existe la humanidad. Al fin y al cabo, ¿la humanidad no es simplemente la suma total de humanos individuales?

Por desgracia, la ontología es algo más complicado. Demasiado complicado, en realidad, para que aquí vayamos muy lejos. Sin embargo, lo que podemos hacer es esbozar de forma amplia cómo se puede pensar que cosas como la especie son ontológicamente distintas de sus miembros individuales sin tener que pensar en ellos como sustancias extrañas, no físicas. El modelo que aquí podemos seguir es la ontología de las naciones de Derek Parfit. En su obra clásica contemporánea, *Personas, racionalidad y tiempo*, Parfit distingue tres puntos de vista sobre la existencia de entidades tales como las naciones:

1. La existencia de una nación sólo implica la existencia de sus ciudadanos, que viven juntos de ciertas maneras, en su territorio.
2. Una nación sólo es estos ciudadanos y este territorio.
3. Una nación es una entidad distinta de sus ciudadanos y su territorio.

Parfit aduce que los puntos uno y tres podrían ser simultáneamente ciertos. En otras palabras, para tener naciones lo único que se necesita es que haya ciudadanos, viviendo juntos de ciertas maneras, en un territorio (1). Pero no obstante, tales naciones son distintas de estos ciudadanos y territorio (3). El motivo principal de efectuar esta afirmación es que lo que es cierto de las naciones puede no ser cierto de sus ciudadanos o territorio. Una nación, por ejemplo, puede hallarse bajo amenaza de extinción por parte de un poder extranjero que pretende anexionarla. Pero es posible que este poder no represente semejante amenaza de extinción para los ciudadanos o el territorio. Puede que pretenda una anexión completamente pacífica de la nación, por ejemplo. O sea que podría haber algo cierto de una nación que no fuera cierto de sus ciudadanos y territorio. Pero esto no es porque para ser una nación no se requiere nada más que ciudadanos viviendo juntos de alguna manera en un territorio. Una

nación no es una entidad separada «por encima» de sus ciudadanos y territorio, pero no obstante es distinguible de ellos. Por tanto, es demasiado simplista decir, como hace la segunda afirmación, que una nación simplemente es sus ciudadanos y su territorio.

Este mismo modelo se puede aplicar a la especie.

1. La existencia de una especie sólo implica la existencia de sus miembros individuales.
2. Una especie sólo es estos miembros individuales.
3. Una especie es una entidad distinta de sus miembros individuales.

De nuevo, aunque el punto dos es demasiado simplista, el uno y el tres pueden ser ciertos al mismo tiempo. Con el fin de que haya una especie, lo único que se necesitan son miembros individuales de ella. Pero tenemos que pensar en la especie como algo distinto de estos miembros individuales, porque lo que es cierto de la especie puede no ser cierto de los miembros individuales. Por ejemplo, como especie la humanidad podría estar prosperando, porque es numerosa, posee el control de gran parte del planeta y está realizando progresos. Esto podría ser cierto aunque la gran masa de la humanidad fuera desgraciada. Así, sería cierto decir que la humanidad estaba prosperando pero falso decir que los humanos individuales lo hacían. Esto es así porque prosperar significa una cosa diferente para una especie de lo que significa para un individuo.

Este breve esbozo apenas roza la superficie de los numerosos y profundos problemas filosóficos de la ontología. Pero al menos nos permite tener una idea de lo que queremos decir por especie y cómo esto puede verse como sumamente diferente de la suma total de humanos individuales sin ser algo extraño o misterioso. La pregunta ahora es: ¿por qué debemos pensar que servir a esta entidad podría proporcionar sentido a la vida?

La humanidad antes que los humanos

La idea de que el sentido de la vida es propiciar el bien de la especie algunas veces se ha justificado apelando a la teoría de la evolución. Pero es una manera muy pobre de apoyar este punto de vista. Como hemos visto en el capítulo 1, los datos sobre nuestros orígenes como criaturas evolucionadas no revelan necesariamente nada sobre cómo deberíamos vivir ahora o qué significado puede tener nuestra vida para nosotros.

Pero aunque uno desconozca el error de pensar que una descripción de la teoría de la evolución incluye recetas sobre cómo vivir, la afirmación de que la evolución consiste en el progreso de la especie no es más que mala ciencia. Actualmente muchos teóricos evolucionistas están de acuerdo con Richard Dawkins en que «la unidad fundamental de selección, y por tanto del interés propio, no es la especie, ni el grupo, ni siquiera, estrictamente, el individuo. Es el gen, la unidad de la herencia». La mayoría de los que no están de acuerdo con Dawkins creen que la unidad fundamental de selección es el individuo y no la especie o el gen. Lo que esto significa es que, aunque nos permitiéramos a nosotros mismos hablar con descuido del «objetivo de la evolución», el objetivo sería la supervivencia de nuestros genes o individuos, no la supervivencia o el progreso de la especie.

Al pensar que la evolución justifica, por tanto, la creencia de que nuestro objetivo es el progreso de la especie se cometen dos errores: sacar la orientación moral de una teoría (evolución) que no posee contenido moral, y aplicar esa teoría a la especie cuando realmente es aplicable a los genes o individuos.

El punto de vista de que la evolución posee alguna aplicación social se hizo popular durante un tiempo con gente como Herbert Spencer y Andrew Carnegie a finales del siglo diecinueve. Ambos creían que «la supervivencia del más fuerte» significaba que para que la sociedad esté sana hay que eliminar a todos los débiles y permitir que prosperen los fuertes. Pero esta opinión ha

estado desacreditada durante más de cien años y no hay que tomársela en serio ahora, a pesar de los intentos que han hecho algunos de retratar a los psicólogos evolutivos actuales como herederos directos de Spencer y Carnegie.

Por tanto, no hay base científica alguna para la opinión de que nuestro objeto en la vida sea el progreso de la especie. ¿Qué otra cosa, entonces, podría apoyarla?

Otra línea argumental que podemos rechazar es la idea de que debemos favorecer el progreso de la especie basándonos en alguna futura posibilidad que con ello se hará real. Según este argumento, tenemos que construir sobre los logros del pasado y llevar a la humanidad a un futuro mejor, y esto puede hacerse de multitud de maneras, desde extender los límites del conocimiento a simplemente criar hijos con el fin de asegurar el futuro de nuestras sociedades.

Esta línea de razonamiento se enfrenta con los problemas que hemos visto en el capítulo 2 al examinar la serie «por qué/porque». En este caso, cuando preguntamos por qué deberíamos hacer algo, la respuesta siempre es: con el fin de contribuir a algún progreso en la especie que represente o un pequeño paso o un salto gigantesco hacia nuestra futura meta final. Pero como hemos visto, semejante serie de justificaciones tiene que parar en algún punto o al final no tiene objeto. Por tanto, la pregunta es: ¿qué futuro estado utópico de la humanidad podría merecer tanto la pena en sí mismo como para justificar los millones de años de evolución humana y progreso que han sido necesarios para crearlo como simple medio para un fin?

Los problemas que acarrea el pensar que la realización humana se dará en una futura utopía son casi idénticos a los asociados con el pensar que se dará en el cielo o en nuestro propio futuro. En cada caso, el idílico futuro proporciona un entorno en el que la vida humana puede prosperar. Pero si bien ésta es una meta que merece la pena, lo que estamos diciendo es que permitir que la gente viva una vida plena y próspera es bueno en sí mis-

mo. Y por tanto, una vez más, descubrimos que nuestra línea de razonamiento debería llevarnos a la conclusión de que la vida puede tener significado ahora, ya que la vida plena y próspera es una posibilidad presente.

Lo que los cielos y las utopías nos proporcionan son los tipos de garantías que la vida real no puede ofrecernos. La vida puede ir mal, las cosas pueden salir mal. Podemos esforzarnos por llevar una vida plena y que merezca la pena, pero los acontecimientos pueden confundirnos. Sin embargo, en una utopía nada puede ir mal. Pero esto no significa que una vida que valga la pena *sólo sea posible* en las utopías, sólo significa que no está *garantizada* aquí y ahora. Por lo tanto, hay que ser valiente para afrontar la posibilidad de tener una vida plena y con sentido aquí y ahora, con el riesgo de que todo vaya mal. Porque si va mal, no hay segundas oportunidades después de la muerte. La responsabilidad que entraña el conseguir que salga bien puede ser difícil de aceptar, motivo por el cual tal vez preferimos pensar que el sentido se halla fuera de nuestro alcance aquí y ahora. En otro ejemplo de mala fe sartreana, preferimos pensar que no poseemos control en lugar de aceptar que podemos hacer algo, sujeto a los límites de la facticidad del mundo.

En cualquier caso, si esperamos que algún tipo de futura utopía se haga realidad, seguro que quedaremos defraudados. Las utopías no sólo son imposibles de alcanzar, sino que pensar que son posibles puede tener consecuencias desastrosas. El terror de Stalin, por ejemplo, fue posible al menos en parte porque la gente estaba preparada para subsumir los intereses de millones de individuos a lo percibido como «un bien de la sociedad» o «progreso social». Jonathan Glover, en su excelente historia moral del siglo veinte, cita al escritor ruso y líder de los derechos humanos Lev Kopolev, que recordaba que «con el resto de mi generación creía firmemente que los fines justificaban los medios. Nuestra mayor meta era el triunfo universal del comunismo, y por alcanzar esa meta todo estaba permitido: mentir, robar, destruir la

vida de centenares de miles e incluso millones de personas...» Esta forma de pensar es más posible si damos mayor valor a las abstracciones como «comunismo» o «la especie» que a la vida de los individuos.

Es fácil ver por qué es erróneo dar demasiado valor a estas abstracciones si consideramos en primer lugar qué es lo que hace que una cosa sea valiosa. Solemos dar más valor a facetas de la realidad que se hacen posibles o sólo pueden ser apreciadas por el sentimiento, el intelecto o la conciencia. Por ejemplo, la belleza es valorada, pero tanto si está en el ojo del observador como si no, la belleza sólo puede ser apreciada por los que son capaces de reparar en ella. Tampoco el amor es algo que puedan sentir los palos o las piedras. Las ideas requieren mentes inteligentes que las creen y las examinen.

Por eso el concepto de bienestar animal es inteligible, pero el concepto de bienestar vegetal no lo es. Es sensato hablar de que la vida de un perro es buena o mala. Pero decir que la vida de una zanahoria es buena o mala es una tontería. Si nos falla nuestra cosecha, la vida de nuestros vegetales ha sido un fracaso. Pero esta expresión sólo tiene sentido si lo bueno o lo malo tiene algo que ver con los intereses de criaturas sensibles como nosotros.

Sin embargo, una especie no siente. No posee sentimientos, conciencia ni intelecto. Sus miembros individuales sí, por supuesto, pero en conjunto no. Hay quienes sugieren que las cosas como la especie y los ecosistemas poseen una conciencia colectiva diferente, pero esto no es más que simple especulación y bastante estrafalaria. La pregunta que por tanto hay que hacerse es: ¿por qué debemos pensar que «el bien de la especie» es algo valioso en sí mismo, tan valioso que fomentarlo puede dar sentido a la vida? La especie en sí misma, al carecer de sentimientos, sería indiferente a su bienestar. Podemos ocuparnos de ella, pero por qué íbamos a querer ocuparnos de ella más que de sus miembros individuales resulta desconcertante. Si lo hacemos, corremos el riesgo de acabar con una situación del tipo retratado en la sátira

Rebelión en la granja de George Orwell, en la que «de alguna manera parecía como si la granja se hubiera hecho más rica sin que los animales mismos se hicieran más ricos».

Más que eso

El argumento de que el progreso de la especie es el objetivo de nuestra existencia resulta poco convincente si se basa en la promesa de una utopía futura, la mala ciencia del darwinismo social o el error de valorar la abstracción «la especie» por encima de sus miembros. ¿Cómo explicamos, pues, el atractivo de este punto de vista? Quizás es que promete trascendencia sin lo trascendental. Por «lo trascendental» me refiero a un terreno exterior o más allá del mundo físico. Pero por «trascendencia» me refiero a algo un tanto menos presuntuoso. La trascendencia simplemente es escapar de los límites de la existencia subjetiva e individual de uno mismo y de alguna manera participar en algo más grande. Simplemente es trascender nuestra naturaleza —elevarse por encima de ella— como particulares finitos. De esta manera, el terreno ético de Kierkegaard es en sí mismo un ejemplo de un intento limitado de trascendencia desde la trampa individual estética de la subjetividad y la inmediatez.

Parece natural pensar que la trascendencia depende de lo trascendental. Nos elevamos por encima de nuestra mortalidad alcanzando la inmortalidad en una vida después de la muerte: escapamos de este mundo físico entrando en el mundo incorpóreo del cielo. Sin embargo, para un número cada vez mayor de personas no parece haber buenas razones para pensar que semejante reino trascendental exista. Y sin embargo parece haber una especie de necesidad humana de trascendencia.

Algunos dirán que esta necesidad exige satisfacción. David Cooper, por ejemplo, ha aducido que lo que él llama humanismo puro o no compensado es literalmente insoportable. El humanismo puro es el punto de vista de que la vida «no se apoya en nada».

El conocimiento y el valor no tienen más cimientos que los del pensamiento humano y la práctica. Esta creencia, aduce Cooper, no puede sostenerse. Sólo podemos soportar la existencia reconociendo que nuestra vida y nuestras creencias en cierto sentido tienen que responder ante algo que no seamos nosotros mismos. Ésta es una exigencia del tipo de trascendencia que he descrito: algo —no necesariamente un terreno o un ser trascendental— más grande que nosotros ante el que nuestras creencias y prácticas tienen que responder.

Los argumentos de Cooper son largos y detallados y aquí no puedo resumirlos. Lo único que diré es que el «humanismo puro» global tal como lo describe Cooper es una postura extrema, que toma al «hombre como la medida de todas las cosas» en todos los aspectos. Sin duda es posible aducir que incluso un consumado humanista como Sartre está de acuerdo en que en cierto sentido hemos de responder ante algo más grande que nosotros. Por ejemplo, para vivir de buena fe nuestras creencias tienen que responder ante la facticidad del mundo. Pero aunque Cooper tenga razón al aducir que el humanismo puro es intolerable (y no estoy convencido de que la tenga), lo que necesitamos para evitarlo, y por tanto alcanzar cierta medida de trascendencia, sólo es la creencia de que tenemos que responder ante algo que no somos nosotros mismo. Esa otra cosa podría ser simplemente un mundo objetivo, contra el cual se pueden medir nuestras afirmaciones de conocimiento.

Muchos están de acuerdo con Cooper en que en cierto sentido exigimos trascendencia. Yo, sin embargo, no veo cómo de la existencia de esta exigencia —si es real— se deduce que es posible su satisfacción. El deseo humano de trascendencia podría ser un anhelo de lo imposible. Pero aunque no lo sea, no debemos pensar que nos exige postular una realidad trascendental fuera de la naturaleza.

¿Qué relación tiene esto con la idea de que servir a la humanidad puede dar sentido a la vida? Trabajar para el bien de la es-

pecie podría ofrecer una oportunidad de alcanzar alguna clase de trascendencia sin necesidad de postular lo trascendental, porque, como hemos visto, la especie es algo diferente a una colección de individuos, pero no porque sea alguna entidad que exista por encima de los individuos. Para expresarlo de otro modo, trasciende la individualidad pero no pertenece a ningún terreno fantasmagóricamente trascendental. Unir nuestros objetivos a los de la especie podría, así, verse como una manera de trascender nuestra naturaleza como individuos finitos. Abandonaríamos la afirmación de nuestra realización individual en nombre de la realización del destino de la especie.

La idea de que el sentido de la vida nos exige abandonar nuestra propia individualidad es interesante y volveré a ella más adelante, en el capítulo 9. Sin embargo, en este caso, aunque es posible ver la atracción psicológica del tipo de trascendencia prometida, es mucho más difícil ver por qué la especie posee tanto valor que debemos entregárselo todo. La especie puede ser algo que nos trascienda, pero, como hemos visto, esto no necesariamente la hace más valiosa que nosotros. Por tanto, convertir la especie en el objeto de nuestro interés parece erróneo, pues lo que es valioso de la especie no se encuentra al nivel de la especie misma, sino al nivel de sus miembros individuales. Debemos preocuparnos por los seres humanos, no por la abstracción «humanidad».

La alegría de ser una hormiga

Supongo que, a pesar de lo que he argumentado, podría tener cierto sentido la idea de que el progreso de la especie es bueno en sí mismo. Al fin y al cabo, como todos mis argumentos han dejado claro, algunas cosas tienen que ser buenas en sí mismas. Nuestra especie, únicamente en nuestro planeta, ha desarrollado un lenguaje complejo, consciente, la capacidad de manipular el medio ambiente en una medida asombrosa, una profunda com-

prensión del modo de operar fundamental de la naturaleza y otros muchos logros. ¿No es el avanzar a grandes pasos de esta magnífica especie algo bueno en sí mismo?

No puede ser algo bueno desde el punto de vista de la especie, porque la especie no posee punto de vista. Asimismo es difícil ver por qué desde una visión neutral de «Dios» el progreso de la humanidad se vería como un bien total y absoluto. Un observador imparcial vería el dolor y la destrucción que la humanidad ha causado así como sus progresos tecnológicos e intelectuales. Es difícil comprender que el progreso de esta especie se pudiera ver como un bien tan bueno como para dar sentido a todas las vidas que han vivido para conseguirlo.

De manera que el problema no es que la idea de que el progreso de la especie es buena en sí misma sea incoherente. Sólo es que uno se esfuerza por encontrar alguna buena razón para suponer que es cierta. Pero demos por sentado lo que no se ha demostrado: que el bien de la especie es un auténtico bien. ¿Podría ser un bien suficiente para dar sentido a todas las vidas humanas individuales que contribuyen a él?

Lo interesante aquí es que no parece haber ningún dato concreto en cuanto a si trabajar para el mayor bien proporciona o no suficiente satisfacción a la vida. Recordemos que en la película *Antz*, mientras otras hormigas que le rodean son bastante felices realizando su tarea, Z (Woody Allen) se queja: «Esperan que yo lo haga todo para la colonia. ¿Y mis necesidades?» La hormiga de Allen podrían sentirse así aun cuando creyera que el mayor bien es auténticamente un bien. Puede estar totalmente a favor del progreso de la colonia, pero piensa que su propia vida carece de sentido. El mayor bien no le necesita a él. Sin embargo, otras hormigas, que creen lo mismo sobre su papel y el bien de la colonia, encuentran satisfactoria su vida.

No existe un procedimiento estricto para determinar qué clase de contribución es suficiente para dar sentido a la existencia de una hormiga. En realidad, parece un área en la que las impresio-

nes personales cuentan mucho. Algunas personas, por ejemplo, son felices haciendo lo más mínimo para alguien o para algo en lo que creen. Pero por cada persona a la que emocionaría limpiar el baño de su gurú hay otras a las que ser una pieza tan pequeña en el mecanismo les resultaría profundamente insatisfactorio. Al fin y al cabo, la especie en realidad no nos necesita a ninguno de nosotros, individuos. El progreso de la humanidad proseguiría más o menos igual si yo viviera o muriera esta misma tarde, igual que usted, probablemente. Muy pocos individuos poseen el poder de alterar el curso de la historia de la humanidad.

Tampoco debemos consolarnos con la vieja historia de la teoría del caos que dice que el aleteo de una mariposa puede causar un tornado en el otro extremo del mundo. Algunas personas creen que esto demuestra que no debemos quitar importancia tan fácilmente al individuo. Los pequeños actos pueden tener grandes consecuencias, por lo que en potencia todos tenemos un papel importante para desempeñar. Pero la mariposa no nos da ningún consuelo, porque semejantes efectos caóticos pueden ser buenos o malos y podrían con la misma facilidad ser consecuencia de los actos, por ejemplo, tanto de ratas como de personas. La cuestión es que semejantes consecuencias son involuntarias e imprevisibles, por lo que es difícil que muevan a la acción. Todo esto demuestra que lo que hacemos por casualidad puede tener consecuencias buenas o catastróficas, por lo que podemos contribuir tanto al declive como al progreso de la humanidad. Estos efectos del azar se equilibran, por lo que volvemos a quedarnos con la conclusión de que se puede prescindir completamente de nosotros.

Si el progreso de la especie se considera el propósito principal de la vida, nos volvemos como hormigas en una colonia. Tenemos un objetivo colectivo, pero individualmente sólo unos pocos —las «reinas»— son vitales. Si se aplasta a una de nosotras la colonia prosigue sin que nada se altere. Obtenemos un objetivo colectivo al precio de eliminar toda importancia como individuos.

Más gérmenes de verdad

Como sucede con la idea de que ayudar a los demás es el origen del sentido de la vida, la idea de que ayudar a la humanidad es lo que nos da un objetivo contiene algunos gérmenes de verdad que vale la pena rescatar.

Uno es que, aunque en este caso el bien de la especie es casi con toda seguridad una meta demasiado nebulosa y dudosa para dar sentido a las «hormigas trabajadoras» que contribuyen a ella, no hay nada incoherente en la idea de que podríamos encontrar sentido en un bien mayor del que personalmente no nos beneficiaremos. Al fin y al cabo, ésta es la motivación que empuja a mucha gente a arriesgar su vida. La erradicación del nazismo en Europa fue una causa por la que muchos consideraron que valía la pena dar su vida. Es preciso repetir esto porque en mis argumentaciones hago cierto hincapié en el individuo que podría ser malinterpretado como egoísmo. El individuo es importante en dos aspectos: primero, ha de ser capaz de reconocer lo que proporciona sentido a la vida o una autoridad capaz de dárselo. En segundo lugar, el individuo ha de tomar la decisión personal de aceptar ese significado o rechazarlo. Estos dos pasos —reconocimiento y aceptación— sólo puede darlos el individuo. Por lo tanto, en un aspecto muy importante, el sentido de la vida tiene que satisfacer al individuo. Pero de ello no se deduce que el sentido de la vida tenga que servir a los intereses propios del individuo, salvo en el sentido específico de que les da sentido. Se puede reconocer y aceptar un sentido u objetivo de la vida que valore algo que no sea uno mismo. Tampoco hay que deducir que el individuo necesariamente tenga razón cuando cree que ha encontrado una manera de vivir que tiene sentido.

El segundo germen de verdad es que parece existir una necesidad humana, si no universal, de alcanzar la trascendencia. La vida parece insatisfactoria cuando concierne sólo a nuestra existencia individual. Esta necesidad ha de ser reconocida y, si repre-

senta una necesidad, hay que abordar esa necesidad. Pero también es una necesidad que puede extraviarnos. No podemos suponer que sólo porque sentimos este deseo éste puede ser satisfecho. Y cuando pueda serlo, no queremos acabar siguiendo un modo de vida o un cuerpo de creencias sólo porque parece ofrecer la satisfacción que buscamos, cuando examinándolo más de cerca puede resultar que se basa en un error. En realidad, yo sugeriría que gran parte del atractivo de las ideas de lo que se denomina *new age* se basa en su promesa de algo trascendente, ya que las ideas mismas en gran medida son tonterías.

Estas dos posibilidades legítimas —trascender al individuo y servir a un bien mayor que nuestro propio bienestar— proporcionan dos fuentes para el tipo de altruismo del que hemos hablado en el capítulo anterior. Donde nos equivocamos es al elevar el bienestar de la especie —que es una abstracción— por encima del bienestar de los miembros de esa especie. Los seres humanos pueden aprender, pensar y desarrollarse intelectualmente; la humanidad sólo puede hacerlo metafóricamente.

Por lo tanto, el sentido de la vida no puede servir al progreso de la especie humana. No obstante, investigar la posibilidad de que pueda hacerlo ha revelado algunas verdades interesantes sobre qué exige el sentido de la vida y adónde podría conducirnos su búsqueda.

6

Mientras seas feliz...

La búsqueda de la felicidad es una frase sumamente ridícula, pues si vas en busca de la felicidad jamás la encontrarás.

C. P. SNOW

Todo el mundo quiere un poco

Una de las mentiras más corrientes en la civilización occidental sale de labios de los padres: «No me importa lo que acaben haciendo mis hijos, siempre que sean felices». El sentimiento suele ser sincero, pero aceptar lo que los hijos eligen en realidad puede resultar difícil. Sin embargo, no se les puede acusar de mentir, ya que los padres que desaprueban algo que parece hacer felices a sus hijos adultos siempre pueden decir: «Pero no creemos que realmente eso les haga felices». Y por supuesto podrán presentar pruebas que respalden su afirmación. Al fin y al cabo, ¿quién es innegable y constantemente feliz? Pueden observarse señales indicadoras de insatisfacción y descontento aun en aquellos cuyas vidas, en general, van bien.

Este ejemplo ilustra muchas de las contradicciones y complejidades de la felicidad. Refleja el hecho de que muchos de nosotros creemos de forma tácita que ser feliz es lo más importante en la vida. «No me importa lo que hagan, siempre que sean felices.» Pero también sugiere que la felicidad es esquiva y tal

vez no sea lo único: los padres que dicen que sólo quieren que sus hijos sean felices suelen inquietarse si esta felicidad parece estar basada en un trabajo como ser bailarina de *striptease*, traficante de drogas o prestamista. De manera que la felicidad es importante pero no lo es todo; vale la pena tenerla, pero cuesta mucho poseerla. No es de extrañar que perseguir la felicidad parezca tan difícil y su papel en el sentido de la vida sea tan poco claro.

¿El mayor bien que poseemos?

Schopenhauer escribió: «La felicidad consiste en la repetición frecuente de placer». Sin embargo, la mayoría de otros filósofos han hecho alguna distinción entre placer como estado temporal de excitación o goce y felicidad como un estado más duradero. O sea que el placer de tomar una buena comida dura sólo lo que dura la comida, mientras que la felicidad de una persona satisfecha persiste en los momentos tranquilos. Tiene sentido mirar a alguien que está durmiendo y decir: «Mira, una persona feliz», pero no lo suele tener el decir: «Mira, una persona experimentando placer». La felicidad es por tanto más un estado «de fondo», mientras que el placer es una experiencia fugaz que ocupa un primer término en nuestra experiencia. Examinaremos con más detalle el placer en el capítulo 8. Lo que aquí nos interesa exclusivamente es la felicidad.

Existen buenas razones para creer que la felicidad tiene un papel importante en el sentido de la vida. Aristóteles, por ejemplo, creía que la felicidad era el fin ultimo de la actividad humana. Su línea de pensamiento era similar a la que hemos seguido en el capítulo 2. Cualquier actividad tiene un objetivo y ese objetivo es o algo bueno en sí mismo o algo que se hace con el fin de alcanzar otro propósito. Esta serie tiene que terminar con algo que sea bueno en sí mismo, o, como lo expresa él en su *Ética*, «que siempre pueda elegirse por sí mismo».

Aristóteles concluyó que la felicidad encaja con esta descripción. La felicidad siempre se elige «por sí misma y nunca por ninguna otra razón». Eso no es cierto, observó él, en el caso de otras cosas como el honor. Es razonable preguntar por qué querríamos honor, y las respuestas pueden incluir el sentido del orgullo que engendra, la aprobación de los demás o el modo en que ayuda a que la vida de la persona a la que se honra sea más fácil. Pero preguntas similares no tienen sentido en el caso de la felicidad. No queremos ser felices para poder hacer otra cosa: la felicidad se valora por sí misma.

Aunque es evidente que no sólo no se comprende qué significa ser feliz si no se puede ver por qué es algo tan bueno en sí mismo, no está tan claro qué es realmente la felicidad. Algunas cosas que dicen de ella los filósofos son extremadamente contra-intuitivas. Por ejemplo, Aristóteles cree que la felicidad es «una actividad virtuosa del alma», con lo cual quiere decir que hay que encontrarla viviendo nuestra vida de acuerdo con nuestra naturaleza superior como seres inteligentes y reflexivos. El *Homo sapiens* es para Aristóteles un animal racional, no un animal juerguista.

Incluso el más famoso abogado de la felicidad como meta de la vida, Epicúreo, no era tan gran hedonista como su fama le atribuye. Los epicúreos perseguían en serio la felicidad, pero creían que la mejor manera de alcanzarla era vivir lo que a los ojos modernos podría parecer una vida más bien austera y ascética. Algunos aforismos típicos de Epicúreo eran: «Los placeres del amor jamás han beneficiado al hombre y éste tiene suerte si no le perjudican» y «La gozosa pobreza es algo honorable». Es felicidad, pero no como nosotros la conocemos. O al menos, no como se nos presenta en las fantasías de la televisión, el cine y, sobre todo, la publicidad. La felicidad epicúrea es la tranquila satisfacción y la falta de molestias, no primordialmente el goce.

Aquí está pasando algo extraño. Por una parte, puede parecer obvio que la felicidad es una meta en la vida que vale la pena alcanzar, algo que tiene valor por sí mismo; por otra, los filósofos

que reflexionan sobre ella tienden a definir la felicidad de maneras poco conocidas. Creo que la razón de esta mezcla de lo evidente y lo desconcertante es que la palabra «felicidad» es una especie de vago símbolo y no una palabra con un significado o referencia específicos. Como dijo Kant: «El concepto de felicidad es tan indeterminado que, aunque todos los seres humanos desean alcanzarla, jamás pueden decir de forma determinante y consecuente consigo mismos qué es lo que realmente desean». La felicidad es cualquier estado que proporcione a los humanos satisfacción prolongada y sea bueno en sí mismo. Así pues, por definición es un bien intrínseco, pero también por definición no es específico. Tenemos que realizar la tarea de descubrir qué estados encajan en la descripción y cómo los alcanzamos.

Otra complicación es que cubre un amplio espectro, desde lo relativamente poco profundo a lo muy profundo. Una famosa campaña de publicidad antigua afirmaba que «La felicidad es un cigarro llamado Hamlet». De entrada, la frase es absurda: ¡ojalá la vida fuera tan sencilla! Pero como eslogan funciona porque contiene una semilla de verdad. Si te sientas, te relajas y te fumas tu Hamlet, puedes sentirte a gusto con el mundo y experimentar un estado mental bueno en sí mismo. Esta forma de tranquila satisfacción tal vez se acerca más a lo que consideramos felicidad que al placer, aunque puede muy bien ser que también haya placer. Por supuesto no dura mucho, por lo que no se trata de la felicidad profundamente arraigada que buscamos. Pero la experiencia es lo bastante similar a la de la auténtica felicidad durante esos minutos que fumas tu cigarro para considerar al menos que proporciona una cata de lo que podría ser la felicidad.

O sea que podríamos pensar que el lugar que la felicidad ocupa en el sentido de la vida está relativamente claro. La felicidad pasa la prueba de ser una meta de la vida humana que vale la pena. El problema estriba en comprender qué es la felicidad y cómo encontrarla. Sin embargo, los problemas filosóficos no terminan ahí.

Cerdos satisfechos

Una complicación es que reconocemos diferentes cualidades además de cantidades de felicidad. Este punto lo planteó el filósofo del siglo diecinueve John Stuart Mill con respecto al placer, pero se puede aplicar la misma idea general a la felicidad. Su visión básica es que «Es mejor ser un ser humano satisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho».

Como no podemos elegir si ser humanos o cerdos, Sócrates o nosotros mismos, puede que las comparaciones no vengan al caso. Pero si parafraseamos un poco a Mill, veremos que su visión podría aplicarse a nosotros: es mejor tener las satisfacciones de un humano que las satisfacciones de un cerdo. En otras palabras, si hay que elegir entre hallar satisfacción comiendo y lo que sea el equivalente humano de revolcarse por el lodo y encontrar satisfacción utilizando nuestras capacidades más humanas de pensamiento, habla e inteligencia, esta última forma de felicidad es preferible.

El ejemplo de Mill está simplificado, pero refleja el hecho de que hay diferentes tipos de felicidad y algunas de estas formas son más sofisticadas en el sentido de que se basan en el ejercicio de capacidades «superiores» de los seres humanos y no sólo capacidades «inferiores» que compartimos con los animales para disfrutar de la comida, el sexo y corretear por los campos. Aunque pueda parecer que elegir los términos «superior» e «inferior» es prejuzgar la cuestión, seguiré con esta distinción como forma de expresión convencional sin dar por supuesta ninguna superioridad de lo superior sobre lo inferior.

La objeción evidente que se puede hacer aquí es preguntar por qué debemos preferir esta forma de felicidad llamada «superior» a su contrapartida denominada, de forma despectiva, «inferior». (Esta pregunta resulta tal vez más importante cuando se aplica a la distinción original que hace Mill entre *placeres* superiores e inferiores y no a la felicidad.) Una respuesta podría ser que

tal vez no es posible ser realmente feliz a menos que empleemos nuestras capacidades superiores. Podemos vivir satisfaciendo sólo nuestras necesidades inferiores, pero una vida vivida completamente en ese plano no suele ser una vida verdaderamente feliz, ya que atañe tan sólo a una parte de nuestra naturaleza.

Estoy seguro de que hay algo en esto, pero aunque quizá no tanto como cabría pensar. El problema es que la gente que escribe y teoriza sobre tales asuntos tiene por naturaleza unos intereses más cerebrales que el ser humano medio. Alguien que escribe libros podría encontrar inconcebible que otro pudiera ser verdaderamente feliz sin algún interés intelectual equivalente, pero esto sólo sería una muestra de los límites de su imaginación y no una visión profunda de la naturaleza humana. Las personas que tienen una libido apasionada quedan igualmente desconcertadas con la idea de que una persona pueda estar satisfecha pasando semanas, meses o incluso años sin tener relaciones sexuales. A los fanáticos del fútbol les asombra que haya personas a las que no les gustan los deportes. Podemos ver que en cada caso la incredulidad no es más que un reflejo de las pasiones personales. ¿No deberíamos también sospechar de los intelectuales que no pueden creer en la felicidad sin estímulo intelectual?

En realidad, la investigación psicológica en el campo de la felicidad sugiere que las claves para la satisfacción son las relaciones estables y amorosas, la buena salud y cierta medida de seguridad y estabilidad económicas. Estas cosas pueden disfrutarlas aquellos cuyo interés más intelectual es *¿Quién quiere ser millonario?* con la misma facilidad que los ávidos lectores de Proust o Wittgenstein, si no más.

Quizá esto no refuta la hipótesis original de que las formas más elevadas de felicidad son superiores a las inferiores, sino que simplemente cambia nuestra comprensión de ello. Podría aducirse que nuestra capacidad más elevada no es la razón, sino nuestra capacidad de entregarnos a relaciones amorosas, significativas, con otros. Es interesante ver que la experta en primates Jane Goo-

dall, que ha vivido varios años en Tanzania con poco más que chimpancés y babuinos por compañía, lo ve como la diferencia crucial entre los humanos y los otros primates. En conjunto, Goodall ha estado mucho más dispuesta que sus predecesores a atribuir a los primates capacidades que en general se ven como únicas de los humanos. Por ejemplo, fue Goodall quien observó la primera prueba de la capacidad de los chimpancés de crear herramientas cuando esto aún se consideraba una capacidad únicamente humana. Sin embargo, en sus memorias, *In the Shadow of Man*, Goodall insiste en que en años de observación no ha visto ninguna prueba de que los primates tengan capacidad para el tipo de amor no egoísta posible entre los seres humanos. Esto sugiere que la principal diferencia entre humanos y primates puede que no sea tanto nuestras facultades racionales como nuestro deseo y capacidad de amor profundo y duradero. De modo que la desviación «raciocéntrica» de los filósofos —que sitúan la razón como núcleo de la naturaleza humana— puede que tal vez sólo refleje sus propios intereses y prioridades, no los de la raza humana.

Si dar demasiada importancia al lado intelectual de nuestra naturaleza es un error, también es erróneo darle demasiado poca. Está claro que nuestros intelectos avanzados son una característica que distingue a los seres humanos, junto con nuestro empleo de lenguajes complejos. Pero utilizamos nuestro intelecto y nuestra lengua para algo más que teorizar o leer. Las relaciones amorosas también dependen de la capacidad de comunicarse, de pensar en otras personas y de hacer lo que creemos que está bien y no sólo lo que sentimos. No es fácil distinguir entre nuestra vida afectiva y nuestra vida intelectual.

Pensamiento y sentimientos se entrecruzan, no son dos terrenos separados.

¿Dónde, pues, queda entonces la cuestión de qué clases de felicidad vale la pena tener? Me parece que esto nos previene contra el ser demasiado normativos. Podemos ver que la felicidad de un cerdo difiere de la de un ser humano. Pero no es porque la fe-

licidad humana sea o deba ser completamente intelectual. Pensamiento y sentimientos interactúan y por tanto no es posible que ningún ser humano sea feliz de un modo exactamente igual a como lo es un cerdo. Cuánta actividad intelectual precisamos para ser felices dependerá más de nuestra disposición particular que de la naturaleza humana universal. Por lo tanto, es arriesgado empezar a prescribir qué clases de felicidad son superiores a otras si las basamos en el modo en que vemos el mundo. Tal vez sea ésta un área en la que los filósofos deberían hacerse a un lado y dejársela a los psicólogos. Ellos son los que tienen las pruebas de lo que realmente hace felices a las personas.

Sin embargo, estas reflexiones nos dejan con un problema filosófico para resolver en relación con el individuo. Reconocer simplemente que la felicidad posee diferentes cualidades así como diferentes intensidades puede ayudarnos a decidirnos respecto a cómo vivir. Los seres humanos tienen disposiciones y preferencias, pero éstas pueden encajar en más de una forma de vida. Una elección típica con la que podríamos encontrarnos, por ejemplo, es la de iniciar una familia y buscar la felicidad que esa vida puede proporcionar, o permanecer sin hijos y buscar un tipo diferente de realización. Tenemos que darnos cuenta de que tomar semejante decisión no se limita a sopesar las cantidades totales de felicidad potencial sino que hay que elegir diferentes tipos de satisfacción potencial. Y tomar un camino a menudo significa necesariamente que no se puede tomar el otro.

Si convertimos la felicidad en nuestra meta, tenemos que tomar muchas decisiones difíciles. Pero queda una pregunta: ¿la felicidad debe ser aquello por lo que luchar?

Virtualmente felices

Lo que hemos dicho hasta ahora se basa en el supuesto, que parece obviamente cierto, de que la felicidad siempre vale la pena por sí misma, por lo que no es necesario preguntarse si hacemos

bien en buscarla. Pero la conclusión de esa frase no se deduce de su premisa. Por ejemplo, la felicidad puede ser buena en sí misma, pero también puede haber otras cosas igualmente buenas en sí mismas, o mejores. Podría asimismo considerarse más importante erradicar cosas que son malas en sí mismas que perseguir cosas que son buenas en sí mismas. Por tanto, si uno va a iniciar su búsqueda de la felicidad y ve a alguien que se está hundiendo en unas arenas movedizas, ¿no es más importante salvarle la vida antes? La búsqueda de la felicidad puede valer la pena, pero eso no significa que necesariamente tenga preferencia sobre todo lo demás.

Una vez aceptada esta premisa básica, la pregunta que hay que responder es si aparte de la felicidad hay algún otro bien que merezca nuestra atención. Eliminar el sufrimiento podría muy bien ser uno, y, dado que vivimos en un mundo en el que hay muchas personas que sufren, podría poner importantes límites a las energías que dedicamos a buscar nuestra propia felicidad. Como mínimo, podríamos seguir la máxima del médico griego Galeno *Primum non nocere*: lo primero, no hacer daño.

Pero aunque nos limitemos egoístamente a aquellas cosas que son buenas en sí mismas para nosotros, podemos descubrir que hay otros factores en juego aparte de la felicidad. Un argumento pertinente aquí es el del filósofo Robert Nozick, y aparece en forma de un «experimento del pensamiento». Nozick nos pide que imaginemos una máquina de la experiencia, que funciona de forma muy parecida al superordenador epónimo de la película *Matrix*. Una vez enchufado en la máquina, se puede vivir una vida que desde el interior parece una vida normal. Las rocas son duras, el sol brillante, el café caliente, etcétera. En resumen, no hay nada en cómo es «vivir» dentro de este mundo virtual que haga que la experiencia sea diferente a cómo es vivir en el mundo normal. La única diferencia es que todas las experiencias están provocadas no por objetos reales del mundo real, sino por ordenadores que estimulan el cerebro.

Existe otra importante diferencia entre las experiencias que se tienen en la máquina y las que se tienen en el mundo real. Antes de entrar en la máquina uno elige qué clase de experiencias va a tener. De manera que si, por ejemplo, uno quiere tocar en un grupo de rock delante de fans gritando histéricas en el Madison Square Garden lo puede conseguir. Pero mientras uno está en la máquina no se sabe que todo ha estado predeterminado ni que la experiencia es una simple simulación. Parecerá real. Se desconocerá el hecho de que uno se halla en una máquina de la experiencia como lo desconocería si estuviera ahora en una.

Imagine que semejante máquina de la experiencia existe. Podría ser posible entrar en ella con la garantía de disfrutar de una vida feliz. La decisión que hay que tomar es si vivir fuera de la máquina y arriesgarse a ser feliz o vivir en ella y estar seguro de que será feliz. Y desde su propio punto de vista, ambos tipos de vida le producirán la misma sensación. ¿Elegiría usted vivir en esta máquina el resto de su vida?

Si ha respondido que sí, creo que está usted en minoría. La mayoría de la gente no sólo rechazaría esta opción sino que se horrorizaría. El problema es que tienen la sensación de que en la máquina no estarían viviendo una vida «real». No basta con tener experiencias de una buena vida, realmente uno quiere vivir una buena vida. Visitar las pirámides en la máquina puede producir la misma experiencia que visitarlas en el mundo real, pero a la gente le importa haber visitado realmente Egipto y no sólo una simulación de realidad virtual. Desde el punto de vista de alguien que está fuera de la máquina, el hecho de que uno desconozca el engaño aún lo empeora.

Por supuesto, podría aducirse que las respuestas instintivas de la gente son erróneas y que deberían optar por entrar en la máquina de la experiencia. Pero como mínimo el rechazo automático a la posibilidad nos indica algo muy importante en relación con la felicidad: sugiere que la felicidad no es la meta de la vida que supera todas las demás ambiciones. Además, el hecho de

que la mayoría de la gente rechace enseguida la opción de la máquina de la experiencia sugiere que tenemos pocas dudas sobre ello. Si realmente creyéramos que hay que ir en busca de la felicidad por encima de todo lo demás, seguramente no vacilaríamos en penetrar en la máquina de la experiencia. En cambio, no dudamos en rechazarla.

Entonces, ¿qué es lo que situamos por encima de la felicidad cuando descartamos la posibilidad de vivir en la máquina de la experiencia? La respuesta más plausible, para mí, es que apreciamos una serie de valores que pueden resumirse bajo el título de «autenticidad». Se trata de un concepto muy resbaladizo, pero implica querer vivir la vida de forma verdadera, viendo el mundo tal como es y no como un engaño, siendo los autores de nuestra propia vida, queriendo que nuestros logros sean el resultado de auténtico esfuerzo y capacidad por nuestra parte, interactuando con gente que realmente es como nosotros y no simples simulacros. Aquí hay mucho espacio para el debate sobre el empleo de palabras como «verdad», «auténtico» y «simulacro», pero aunque estas palabras no signifiquen lo que creemos, esta amplia descripción sin duda refleja lo que muchos de nosotros consideramos importante.

Si la máquina de la experiencia suena demasiado extravagante, se puede sacar la misma conclusión considerando un experimento de pensamiento que se halla mucho más próximo a nosotros. En *Un mundo feliz* de Aldous Huxley se mantiene feliz a la gente administrándole de forma regular la droga llamada soma. Este futuro es distópico porque la felicidad alcanzada se compra al precio de la autenticidad. La droga impide que la gente vea el mundo tal como es y en cambio se le presenta a través de unas gafas con cristales de color rosa. La felicidad alcanzada no es producto del esfuerzo y la capacidad personal, sino simple resultado de la bioquímica. Y la droga incluso impide la debida interacción entre las personas, ya que cada uno no es «tal como es» sino una versión drogada de sí mismo. Por ello nos repele la visión de la fe-

BIBLIOTECA

licidad empapada en soma, de nuevo debido a que amenaza a nuestro deseo de vivir auténticamente y con conocimiento de la verdad.

Sin embargo, deberíamos procurar no cometer el error de no ver este deseo de autenticidad como el valor supremo en la vida que supera a todos los demás. Por ejemplo, podemos elegir vivir en la máquina de la experiencia si la alternativa es una tortura indefinida en el mundo «real». Y sin duda estos deseos pueden parecer mucho menos importantes si nuestras necesidades básicas de comida y refugio no están satisfechas. Una persona que se esté muriendo de hambre no tiene como prioridad ser autora de su destino, quiere pan.

Asimismo hemos de cuidarnos de no generalizar en exceso. No sé, por ejemplo, en qué medida son universales estos deseos de autenticidad. Creo que en la sociedad occidental muchas personas, si no todas, la sienten en mayor o menor medida. Pero es perfectamente concebible que en otras culturas reales o posibles la idea pueda parecer extraña. El deseo de autenticidad ni siquiera es universal en la sociedad occidental. Recuerdo bien haber hablado de los consumidores de soma de *Un mundo feliz* a alguien que se quedó encantado con la vida maravillosa que tenían. No parecía haberse fijado que el libro era una sátira distópica. Pero es que pertenecía a una importante minoría de la población para la que las drogas como el éxtasis y el cannabis forman parte de la vida cotidiana. Para muchas personas estas drogas sólo son una fuente de placer y satisfacen los otros deseos de autoexpresión o lo que yo he llamado autenticidad con otras cosas. Pero para algunos las drogas definen su modus operandi, los que piensan que en la vida no hay nada mejor que sentirse bien y, por tanto, si la vida pudiera ser un viaje sin parar lo harían. Estas personas de buena gana se meterían en la máquina de la experiencia.

No obstante, el hecho de que para millones de personas cierta autenticidad sea un valor importante es suficiente para afirmar que hay cantidades importantes de personas que valoran algunas

cosas al menos tanto como la felicidad, y en algunos aspectos más. Por ello no podemos dar por sentado que encontrar sentido a la vida se limite a una cuestión de determinar qué es la felicidad y cómo alcanzarla.

Busca y no encontrarás

Hasta ahora hemos dicho mucho en alabanza de la felicidad, pero también hemos arrojado dudas sobre la idea de que se trata del único bien supremo que da sentido a la vida. Existen diferentes tipos y cantidades de felicidad y tenemos que pensar cuáles queremos y en qué cantidad. También hemos visto que puede haber razones para valorar otras cosas aparte de la felicidad, aunque ésta sea buena en sí misma.

No obstante, la felicidad sigue desempeñando un importante papel. Mientras la alcancemos sin sacrificar las otras cosas que valoramos en la vida, como la autonomía y la verdad, y siempre que consigamos la clase de felicidad que queremos, parece que vale la pena ir en su busca.

Pero de nuevo vamos un poco demasiado rápidos. Puede ser que valga la pena tener algo, pero eso no significa necesariamente que debamos intentar conseguirlo. Al principio de este capítulo se cita la frase de C. P. Snow: «Si vas en busca de la felicidad, jamás la encontrarás». Si está en lo cierto, y la felicidad es un bien que vale la pena tener, debería aconsejarnos que no vayamos en su busca, ya que podría ser la única manera segura de asegurarnos de no poseerla.

Sin duda existe algo de verdad en lo que dice Snow. Por ejemplo, se observa con frecuencia al hablar de nuestra época que nunca en la historia ha sido tan grande la promesa de felicidad y tan decepcionante la realidad. Alimentados por el consumismo y el poder de la publicidad y los medios de comunicación, se nos anima a pensar que la felicidad se halla a nuestro alcance. Las revistas para hombres prometen felicidad en forma de barriga cer-

vecera, magníficos cachivaches y sexo fantástico, todo en un mes. Las revistas para mujeres prometen felicidad en forma de un cuerpo sin celulitis, ropa magnífica y sexo fantástico, todo en un mes. Las imágenes con que nos bombardean son de personas seguras de sí mismas, con atractivo sexual, de aspecto elegante, rodeadas de amigos igualmente espléndidos, bebiendo Chablis, comiendo comida exótica... teniéndolo todo.

Y, claro está, estas imágenes quedan muy bien. Si reflejaran la realidad no tendrían atractivo. ¿Quién compraría estas revistas si todo el mundo ya tuviera un cuerpo espléndido y disfrutara de un sexo fantástico y de todos los bienes de consumo que desea? Es evidente que la vida de la gente real carece de estos ideales que nos ponen ante los ojos. Esta disparidad entre la realidad y aquello a lo que aspiramos no puede ayudarnos a sentirnos felices, ya que sólo sirve para resaltar lo que no es perfecto en nuestras vidas, lo que no tenemos en oposición a lo que hacemos. Por eso el psicólogo Oliver James ha sugerido con toda seriedad que tenemos que frenar muy en serio el poder y alcance de la publicidad. Estas imágenes literalmente perjudican a nuestra salud mental.

La paradoja es que, como sociedad, nos dedicamos a buscar la felicidad como jamás lo habíamos hecho, pero no obtenemos más. Como detalla James en su *Britain on the Couch*, la investigación muestra que aunque desde los años cincuenta la salud ha mejorado enormemente en el mundo desarrollado, no somos más felices ahora que entonces. Peor, la incidencia de enfermedades mentales, como por ejemplo la depresión, va en aumento. Al parecer, ir en busca de la felicidad es inútil e incluso puede alimentar el tipo de descontento que hace menos probable que se alcance.

Sin embargo, aunque ir en busca de la felicidad sea contraproducente no significa que debamos olvidarnos de ella y limitarnos a esperar que cualquier cosa que hagamos nos hará felices. El problema sólo parece surgir cuando perseguimos la felicidad

directamente. La clave está en descubrir qué es lo que conduce a la felicidad y hacerlo. Descubriremos entonces que ello nos produce felicidad.

Esto nos devuelve a la extraña idea de Aristóteles que he mencionado al principio del capítulo, que la felicidad es una «actividad virtuosa del alma». Lo que en realidad quiere decir con esto es que somos felices cuando llevamos una vida «virtuosa», lo cual quiere decir de acuerdo con nuestra naturaleza como seres racionales. El punto clave aquí es que si nos concentramos en esto y logramos vivir adecuadamente de ello derivará la felicidad.

Creo que a grandes rasgos es cierto. Si nos preocupamos demasiado por ser felices, no podemos ser felices. Es mejor seguir adelante y vivir la vida como creemos que vale la pena vivirla y aprovechar la felicidad que de ella derive. Pero debemos ser conscientes de que no hay nada que venga con garantía. Ésta no es una receta infalible para la felicidad. Hay varias razones para ello. Una es que nos importa algo más que la felicidad, por lo que no podemos estar seguros de que otras cosas no lleguen a ser más importantes. Otra es que la felicidad tiene muchos matices y tonos, y podría ser que no obtuviéramos el tipo de satisfacción completa que esperamos. Aquí interviene el temperamento: algunas personas son por naturaleza más optimistas que otras. La suerte también desempeña un papel. Es difícil ser feliz cuando un ser amado muere o traiciona nuestra confianza. También es difícil ser feliz si eres pobre y vives en un lugar horrible, o no tienes casa y vives en la calle. Nunca podemos estar seguros de que estas cosas a nosotros no nos ocurrirán, y en el transcurso de la vida es posible que nos sobrevenga una desgracia de este tipo. Lo único que podemos hacer es tener la actitud y perspectiva que nos permitan superar estos momentos duros. Por último, seguramente tenemos que aceptar que la felicidad ininterrumpida está fuera de nuestro alcance. Cuando George Bernard Shaw escribió: «¡Pero toda una vida de felicidad! Ningún hombre lo soportaría, sería el infierno en la tierra», exageraba la verdad de que la felici-

dad continua no es un estado natural o ni siquiera saludable para los seres humanos.

Para esto, la sabiduría de los antiguos griegos es difícil de superar. En diversos aspectos muchos de ellos aducían que si cultivamos la perspectiva correcta seremos capaces de soportar las desgracias que la vida nos arroje. Por ejemplo, se dice que en su juicio Sócrates declaró: «Un buen hombre no puede resultar dañado ni en la vida ni en la muerte». Epicteto adujo: «No son las cosas mismas lo que perturban al hombre, sino la opinión que éste tiene sobre esas cosas». Aunque estos dos filósofos estaban en desacuerdo en muchas cosas, compartían la idea de que la forma en que reaccionamos a los acontecimientos como mínimo puede ser tan importante para determinar cuánto daño nos hacen como los acontecimientos mismos.

Tal vez el mayor obstáculo a la felicidad es el moderno mito de la felicidad misma. Si tenemos expectativas poco realistas de lo que es la felicidad jamás nos sentiremos realmente felices. Corremos el riesgo de esperar, casi como por derecho, esas cosas de la vida que nadie puede dar por supuestas. Parece anticuado y tal vez lo sea, pero hemos olvidado dar las gracias por lo que tenemos y en cambio sólo sabemos estar resentidos por lo que no tenemos. Nuestro deseo de felicidad es un anhelo que creemos que sólo puede ser satisfecho alimentándolo más. Sin embargo, el problema está en el anhelo

7

Convertirse en un luchador

Habría podido ser un luchador. Habría podido ser alguien...
en lugar de un holgazán, que es lo que soy, aceptémoslo.

La ley del silencio (guión, BUDD SCHULBERG)

Ser un luchador

Cuando Marlon Brando, en el papel de Terry Malloy, suelta su famoso discurso del «luchador» en *La ley del silencio*, sería demasiado fácil decir que se está refiriendo a la tragedia de un hombre que nunca ha sido feliz. El lamento de Malloy no es por la vida feliz que jamás ha tenido, sino por el potencial que ha perdido. Habría podido tener éxito, habría podido alcanzar algo, haber sido «alguien». Sin embargo se quedó en un don nadie.

El deseo de lograr algo, de realizar nuestro pleno potencial, puede distinguirse del deseo de felicidad o placer. Puede que anhelemos el éxito porque creemos que nos hará felices, pero en ese caso el éxito sólo es un medio para alcanzar un fin. También podríamos anhelar el éxito porque creemos que nos aportará mayores placeres, idea de la que trataré en el próximo capítulo.

En este capítulo quiero concentrarme en la idea de que el éxito o el logro mismo es lo que da sentido a la vida, independientemente de lo felices que nos haga o de qué placeres proporcione este éxito. Para que esto sea una hipótesis creíble tenemos que

considerar lo que realmente significa y si alcanzarlo debería ser nuestra meta en la vida.

Anatomía del éxito

Un tipo de éxito consiste en alcanzar cierto nivel en alguna actividad. Este éxito puede ser relativo o absoluto. Por ejemplo, piense en una persona que quiere triunfar como violinista. Podría fijarse alguna meta relativa: quiere ser lo bastante bueno para ganarse la vida tocando o enseñando, o quiere tocar en una orquesta nacional, o quiere ser primer violinista en una orquesta, etcétera. En cada caso el éxito se define como relativo en relación con alguna expectativa de lo que la persona cree que puede hacer y no con alguna medida absoluta del éxito que puede tener un violinista. Por el contrario, alguien que busca el éxito en términos absolutos quiere acercarse el máximo a ser el mejor violinista del mundo.

Hay dos maneras de contemplar ambas clases de éxito. Una se centra en la importancia de haber hecho ciertas cosas. Esta forma de pensar recuerda a Sartre, que escribió: «[El hombre] no es más que la suma de sus acciones, nada más que lo que es su vida». Por este motivo Malloy, para ser alguien, para ser un verdadero luchador, tenía que conseguir algo realmente.

La visión alternativa se centra en convertirse en cierto tipo de persona. Avanzamos para llegar a ser la persona que queremos ser. De este modo, las señales externas de éxito no son más que la prueba visible de una transformación interior más importante. El primer violín está encantado con su nombramiento porque demuestra que se ha convertido en el intérprete de primera categoría que quiere ser. Pero lo que realmente importa es este llegar a ser, este desarrollo del yo hasta su pleno potencial, no el empleo que lleva consigo.

Estas dos maneras de verlo no necesariamente son opuestas. En realidad, la explicación de Sartre parece combinar elementos

de ambas. Según Sartre, haber hecho algo es la única manera de saber que hacerlo estaba en uno mismo. «Las circunstancias me han sido adversas, yo merecía ser algo mucho mejor de lo que he sido.» Para Sartre, «El genio de Racine está en su serie de tragedias, fuera de la cual no hay nada. ¿Por qué deberíamos atribuir a Racine la capacidad de escribir otra tragedia cuando eso es precisamente lo que no escribió?» Sartre reconoce que es posible que esta doctrina parezca dura. «Sin duda, esta idea puede parecer incómoda a quien no ha triunfado en la vida.»

Esta visión une el significado de hacer y de llegar a ser. Lo que importa no es hacer, ni llegar a ser cierta clase de persona, sino convertirse en quien nos convertimos haciendo lo que hacemos.

Tenemos que situar un elemento más en su lugar para completar nuestra imagen de lo que significa alcanzar el éxito en la vida. Hasta ahora los ejemplos empleados han sido de éxitos más bien públicos, como llegar a ser un buen violinista o escribir grandes tragedias. Pero el éxito no tiene por qué definirse en términos tan limitados. Podemos hacer que nuestra vida sea un éxito de maneras mucho más modestas. El personaje de George Balle en *¡Qué bello es vivir!* constituye un buen ejemplo de ello, aunque un poco sentimentalizado. Empieza la película pensando en el suicidio, sintiéndose de un modo bastante parecido a Malloy en *La ley del silencio*. Tenía sueños, podía haber sido un luchador. Sin embargo, las circunstancias conspiraron para confundir sus ambiciones y ha llevado una vida muy corriente en una pequeña ciudad norteamericana. Por fortuna, un ángel de la guarda va a verle y, por fortuna también, este ángel de la guarda no es Sartre. El ángel le enseña que su vida ha afectado a otros y al final George se da cuenta de que, al fin y al cabo, su vida ha sido un éxito. Ha logrado ser una buena persona, ha llevado una vida decente que es valorada y apreciada por las personas que a él le importan. Éste es un éxito inapreciable. Lo que no debemos hacer, pues, es presuponer que cuando hablamos de éxito hablamos sólo de éxito artístico o profesional.

Por lo tanto, nuestra anatomía del éxito distingue entre varios tipos de logro. Está la distinción entre éxito relativo y éxito absoluto: situar la línea a un nivel que se acomode a nosotros o esforzarnos para ser el mejor en lo que hagamos. Asimismo está la distinción entre el éxito entendido como haber hecho ciertas cosas y el éxito entendido como convertirse en cierta clase de persona, así como una opinión híbrida que une ambos factores. Y está la apreciación de que el éxito llega de diversas maneras, entre ellas las profesionales, las artísticas y las personales. La cuestión que ahora tenemos que considerar es si alguna de estas formas de éxito pueden dar sentido a la vida.

Fracasos exitosos

Los temas del éxito y de la aspiración a tener éxito son explorados con cierta profundidad por Chéjov en su obra *La gaviota*. Quizá lo que más asombra es que muestra cómo no lograr sentirse satisfecho por ningún éxito relativo es una vía hacia la desesperación. Por ejemplo, un personaje es un celebrado escritor llamado Trigorin. A pesar de su éxito, lo que escribe no le satisface, pues imagina a gente a quien conocía bien de pie ante su tumba después de su muerte diciendo: «Aquí yace Trigorin, un hábil escritor, pero nunca fue tan bueno como Turgeniev».

Entretanto, un escalón por debajo de Trigorin, el idealista Constantine al final alcanza un modesto éxito como escritor, pero él no se siente satisfecho con su obra porque no está a la altura de la de Trigorin. «Trigorin ha elaborado un método propio —dice— y las descripciones le resultan fáciles. Escribe que el cuello de una botella rota que está en el banco relucía a la luz de la luna, y que las sombras se extendían negras bajo la rueda del molino. Ahí tienes ante tus ojos una noche iluminada por la luna, pero yo hablo de la luz que reluce, las estrellas que brillan, los sonidos distantes de un piano que se mezclan en el aire perfumado y tranquilo, y el resultado es abominable».

Sin embargo, incluso el modesto éxito de Constantine sería bien recibido por su tío Peter, quien se lamenta: «Cuando yo era joven, deseaba ser escritor; no lo logré». No le consuela su éxito como funcionario y se niega a afrontar su inminente muerte con ecuanimidad. En su opinión, este éxito no vale.

Estos personajes demuestran que el deseo de éxito no puede verse cumplido si continuamente comparamos nuestro éxito con el de aquellos que han tenido un poquito más. Sólo los que han tenido mucho pueden sentirse satisfechos con ello. Los personajes de Chéjov suenan a ciertos. Como han observado los psicólogos, la sensación que tenemos de la autoestima en gran medida es generada por la forma en que nos comparamos con nuestros iguales. Sin embargo, tenemos tendencia a compararnos con los que aparentemente están mejor que nosotros, sin ver a los que son menos afortunados. Esto alimenta el descontento, ya que por muy bien situados que estemos en comparación con la población en general, sólo nos fijamos en la parte que, cuando nos comparamos con ella, nos hace ver como perdedores.

Por supuesto, la realidad de que estos personajes están atormentados por el hecho de no ver nunca satisfechos sus criterios siempre cambiantes del éxito no significa que esforzarse para tener éxito no pueda ser el sentido de la vida. Al fin y al cabo, hemos hecho una distinción entre éxito y felicidad. ¿Nuestro objetivo en la vida no podría ser tener éxito, aspirar a hacerlo mejor, aun cuando esto nos haga infelices? El problema no es que esto nos haga infelices, sino que resulta engañoso. Si el éxito es un patrón cambiante, situado siempre un poco más arriba de donde uno se encuentra, por definición jamás puede alcanzarse. Lo máximo que podemos admitir es que unos pocos genios hayan tenido una vida con sentido, ya que han alcanzado un éxito total y absoluto. Decir que la vida sólo puede tener sentido para estos genios parece confundir el sentido de la vida excepcional con el sentido de la vida corriente. No debemos perder de vista la idea de que la vida corriente puede tener sen-

tido a menos que tengamos una base muy fuerte para suponer que no.

Una salida a este dilema es aceptar lo que los personajes de Chéjov no aceptan: que el éxito puede ser relativo o absoluto. Por supuesto, cada personaje parece aceptarlo, declarándose inicialmente satisfecho con alcanzar sólo un éxito moderado. Pero cuando han llegado a estas metas inferiores descubren que la comparación con un éxito mayor reduce su sensación de haber alcanzado algo. Hablan como si aceptaran que el éxito puede ser relativo, pero viven como si sólo pudieran conseguirlo con el éxito absoluto.

Sin embargo, para corregir esto no basta con decir que todos podemos alcanzar el éxito relativo y así ser felices. Esta clase de pensamiento es lo que motivó la idea de que en la educación «todo debe tener premio». Se tiene que pensar que los niños poseen diferentes habilidades, y el éxito debe consistir simplemente en desarrollar esas habilidades lo mejor que puedan, aunque sus éxitos sean menores en comparación con los de otras personas.

Pero esto también tiene sus problemas. El filósofo Gilbert Ryle, escribiendo sobre un tema bastante diferente, señaló que el concepto de monedas falsas sólo tiene sentido si existen monedas reales con las que contrastarlas. Asimismo, el concepto de éxito sólo tiene sentido si hay algo que sería un fracaso. Esto no significa que tenga que existir un fracaso real. Por ejemplo, una prueba que se pasa con una nota del 50 por ciento y resulta que todo el mundo la pasa. Lo importante es que ha de existir una auténtica posibilidad de fracaso, de lo contrario no hay ningún éxito en absoluto.

Por tanto, si definimos el éxito de tal modo que todo el mundo puede alcanzarlo pierde su sentido. Acabamos apoyando a la gente diciéndoles que han tenido éxito cuando no saben que su «éxito» no era nada. En *La gaviota*, el flemático doctor Eugene intenta consolar al insatisfecho viejo Peter diciendo: «¡Deseas ser concejal del Estado, y ya lo eres!» Peter replica: «No lo busqué, me

llegó solo». Esto no cuenta como éxito porque no era algo por lo que él hubiera luchado, y si no hubiera llegado a concejal del Estado no lo habría considerado un fracaso.

Por tanto, aunque aceptemos que los éxitos relativos dan sentido a la vida, nos queda el problema de que condena a muchos de nosotros a llevar una vida sin sentido.

Existe otro problema, que hemos examinado en el capítulo 2. Si el éxito consiste en alcanzar algo en el futuro, ¿qué pasa una vez lo hemos alcanzado, si lo alcanzamos? Una vez conseguido lo que queremos, ¿qué sentido tiene la vida? Paradójicamente, cabría pensar que si el éxito es la meta de la vida, una vez alcanzado ya no tenemos razón para vivir. Pero ¿cómo puede ser el sentido de la vida algo que hace que ya no valga la pena vivir la vida? Hablaré un poco más de esto.

¿Existe alguna salida a estos enigmas? En *La gaviota* no nos quedamos sin esperanza. La aspirante a actriz Nina dice, casi al final de la obra: «Ahora sé, por fin entiendo, Constantine, que para nosotros, ya escribamos, ya actuemos, lo importante no es el honor y la gloria con la que soñaba, sino la fuerza para resistir». Nina no está ascendiendo mucho en su carrera de actriz. Sus esfuerzos también la han transformado de una joven mujer alegre y despreocupada en una persona más preocupada y curtida. La felicidad y el éxito profesional le han dado la espalda. Pero actuar le ha proporcionado una «llamada», que da forma a sus planes y sueños y da sentido y dirección a su vida.

La postura de Nina refleja la distinción que hacemos entre éxito entendido como hacer y éxito entendido como llegar a ser. En cierto sentido, ella aún no es un éxito, porque no está reconocida como una gran actriz y aún está luchando para ganarse la vida actuando a un nivel bajo. Pero mientras que Peter no ha logrado ser escritor, y no se ha cumplido su sueño, ella al menos ha llegado a ser actriz, algo con lo que siempre había soñado. El éxito de llegar a ser actriz no depende del reconocimiento que su actuación le aporta. Jamás le arrebatarán este éxito siempre que ella

siga actuando. De ahí la «lucha» de la que habla. Lo que importa no es el «honor y la gloria», sino ser lo que quiere ser —actriz— haciéndolo.

Nina contrasta con la actriz mayor Irina, que explota glorias pasadas, hinchando sus logros bastante modestos. Irina ya no actúa, y en ese sentido ha abandonado la lucha por «llegar a ser» actriz. En otro tiempo fue actriz y disfrutó de cierta fama, pero no era una actriz verdaderamente buena y todos sus triunfos han quedado en el pasado. Irina no es desgraciada ni está amargada, como el personaje de Gloria Swanson en *El crepúsculo de los dioses*. Pero está en un escalón inferior en comparación con otros personajes y su vida parece vacía.

Si el éxito consiste en llegar a ser mediante el hacer, entonces no sólo contrasta con el haber tenido éxito en otro tiempo sino también con el haber sido algo. Como explica Jonathan Rée en su perspicaz explicación de Kierkegaard, esta clase de llegar a ser es un proceso que jamás puede terminar. Con el fin de llegar a ser lo que queremos ser tenemos que proseguir ese llegar a ser o dejamos de ser lo que fuimos.

¿Por qué esta clase de llegar a ser se considera deseable e incluso que da sentido a la vida? La razón es que encaja con gran parte de lo que en el último capítulo hemos visto que rivaliza con la felicidad para dar sentido a la vida. Queremos vivir «auténticamente» y queremos «autoactualizarnos». Esto significa que no sólo queremos que la vida sea un buen viaje, queremos afrontarla honradamente y llegar a ser lo que en potencia podemos ser. Si queremos ser actores, por ejemplo, realmente queremos llegar a ser actores, no sólo tener la falsa experiencia de ser actor. Piense en esta opción. Podríamos entrar en la máquina de la experiencia con la garantía de que allí alcanzaremos el éxito como actores, o podríamos arriesgarnos en el mundo real haciendo lo que pudiéramos en el campo de la actuación sin ninguna garantía de éxito. Muchos, probablemente la mayoría, optaríamos por lo segundo. Nos importa llegar a ser lo que llegamos a ser mediante nuestra

voluntad y esfuerzo. Este deseo de autodesarrollo parece ser algo que valoramos en sí mismo, no sólo porque creemos que nos hará felices. Como Nina, creemos que la lucha misma forma parte del proyecto de encontrar sentido a la vida.

Piense de nuevo en el discurso del «luchador» de Brando y suena a cierto. El ex boxeador Malloy es una figura trágica, no tanto porque ha fracasado en el boxeo sino porque efectivamente ha dejado de convertirse en algo. Se limita a seguir adelante, cubriéndose las espaldas y haciendo lo que tiene que hacer. Pero al final es redimido, no sólo porque consigue romper el dominio del sindicato sobre los estibadores, sino porque con su valor para emprender la lucha encuentra en sí mismo la dignidad y el objetivo perdidos. Como se trata de Hollywood, es necesario un éxito visible para concluir la historia. Sin embargo, desde el punto de vista del personaje, la redención no es una condición para obtener este éxito, sino que depende únicamente del hecho de que Malloy reanude la lucha por ser alguien, por ser un luchador. Esto le permite, antes de su triunfo público al final de la película, revalorarse a sí mismo: «Siempre han dicho que era un holgazán. Bueno, no soy ningún holgazán, Edie». En una época se volvió holgazán, pero ya no lo es. Llegar a ser es un proceso progresivo y puede invertirse.

El verdadero éxito

Hay varios tipos de éxito que por sí mismos no pueden dar sentido a la vida. Si pensamos que sólo el éxito absoluto puede dar sentido a la vida, debemos aceptar que la vida carece de sentido para casi todo el mundo. Aunque admitamos que el éxito relativo es lo que da sentido a la vida, porque el éxito sólo cuenta si el fracaso es una opción realista, seguiríamos condenando a muchas personas a una vida sin sentido. Sólo deberíamos embarcarnos en esta vía pesimista si realmente tuviéramos que hacerlo.

En cualquiera de las dos medidas del éxito —relativo o absoluto—, en general el simple haber hecho algo, haber alcanzado cierto nivel de éxito no suele ser suficiente para dar sentido a la vida. Los logros van y vienen, y si nuestro propósito es alcanzarlos, ¿qué nos queda una vez alcanzados?

Como de costumbre, es una tontería apresurarse a crear una norma. Hay algunos logros que quizá pueden proporcionarnos una satisfacción tan duradera como para contribuir a dar sentido a la vida. Ganar la Copa del Mundo de Fútbol o un premio Nobel, por ejemplo, podría considerarse un éxito tan grande que aunque los ganadores no consiguieran nada más el resto de su vida, ésta habría valido la pena. Una razón por la que semejante gran éxito podría proporcionar una sensación más duradera de logro es que facilita una forma irreversible de llegar a ser. Haber alcanzado la cima significa que una persona se ha convertido en uno de los grandes de la historia. Una vez se es campeón de la Copa del Mundo, siempre se es campeón de la Copa del Mundo, una vez se es un premio Nobel, siempre se es un premio Nobel. De modo que tal vez haya ocasiones en que un solo logro importante dé sentido a toda la vida, porque le permite a uno llegar a ser algo que siempre seguirá siendo. Pero este tipo de logro no ofrecerá un efecto duradero a todo el mundo, y la mayoría tampoco tiende a quedarse sentado y retirarse después de semejantes éxitos. Sigue teniendo la necesidad de hacer algo para que sus días tengan un objetivo.

La forma más plausible en que el éxito puede dar sentido a la vida es la de conseguir llegar a ser quien queremos ser, y sólo podemos conseguirlo haciendo algo. Esta clase de éxito es más un proceso que la consecución de un resultado. Es lo que la Nina de Chéjov llama «lucha», y posee el mérito de situar el sentido al alcance de la mano de cualquiera, ya que no existe ningún límite a lo que podemos querer llegar a ser. Si queremos llegar a ser unos buenos padres, profesores, artistas, bomberos o sólo personas decentes, la vida puede tener sentido si nos esforzamos para

ser quienes queremos ser haciendo lo necesario para llegar a ser esa persona. La idea clave aquí es que somos «los autores de nuestro propio ser», que forjamos nuestra identidad.

Puede parecer que esto queda lejos de la idea que en general se tiene del éxito, pero en realidad no lo está tanto. Cuando se compara por ejemplo un pálido ganador alcohólico de un Oscar® y un satisfecho hombre familiar, parece legítimo preguntarse quién ha tenido más éxito en la vida. La idea corriente que tenemos del «éxito» no es tan limitada como para no poder aplicarse también a la vida y al amor además de al trabajo y al arte. Y sabemos asimismo que cada persona, en definitiva, juzga su vida según la persona que es, así como según lo que ha hecho. Cuando Malloy primero se condena a sí mismo por ser un holgazán y después ya no es un holgazán, le preocupa la persona que es en aquel momento, y sólo de forma indirecta las acciones que ha hecho o no ha hecho. De modo que la idea de que el éxito en la vida consiste en llegar a ser cierta clase de persona no es una distorsión de lo que corrientemente se entiende por éxito. Sólo es una comprensión un poco menos profunda de lo que parece ser en la lista de logros visibles de una persona.

Hay otro aspecto importante en el que el éxito interior y exterior están relacionados. Como hemos visto, sólo llegamos a ser si hacemos, y parte de lo que hacemos puede conducirnos a logros tangibles. Para que nos vaya bien en cualquier campo, para ganar el reconocimiento de los demás y conseguir premios, uno suele tener que iniciar la lucha por llegar a ser lo que uno quiere ser. Siempre hay unas pocas personas excepcionales que tropiezan con el éxito sin realmente haberlo buscado. Pero la mayoría necesitamos hacer algo con el fin de convertirnos en lo que deseamos ser. Esta lucha debe valer la pena en sí misma, de lo contrario todo sentimiento de éxito desaparecerá. Es una condición necesaria del éxito visible, pero el reconocimiento público no es lo que lo hace valioso. No obstante, si produce éxito interno, puede ser profundamente satisfactorio. Esto en parte es porque pro-

porciona la validación externa o reconocimiento de lo que uno ha llegado a ser. Esto puede ser extremadamente importante para la gente. Muchos no tenemos la sensación de que nuestros logros son reales hasta que los han validado. Sería sensato que nos resistiéramos a esta sensación y aprendiéramos a valorar lo que somos sin necesitar el reconocimiento de los demás. Pero por mucho que lo intentemos y reduzcamos nuestra dependencia a que los demás aprecien lo que hacemos, la mayoría seguiremos encontrando satisfactorio este reconocimiento si nos llega, no porque en sí mismo sea la meta por la que nos esforzamos, sino porque es una prueba externa de que hemos llegado a ser lo que queríamos ser.

¿Es usted libre?

Llegados a este punto tengo que efectuar una breve disgresión para expresar lo que para algunos lectores puede haberse convertido en una irritante preocupación. He hablado a menudo de ideas como «elegir por nosotros mismos», «tomar decisiones autónomas» y «vivir de forma auténtica». La inevitabilidad de tomar nuestras decisiones y de asumir la responsabilidad de nuestra vida es el meollo del argumento que estamos desarrollando en este libro. Esto parece presuponer que tenemos libre albedrío. Pero ¿y si no es así? ¿Eso no socavaría todo lo que he dicho hasta ahora?

La posibilidad de que no tengamos libre albedrío —al menos como en general pensamos— no es extravagante. Se suele considerar que el libre albedrío es la capacidad de elegir lo contrario de lo que en realidad hacemos. Por ejemplo, me ofrecen té o café y mi libre albedrío se supone que significa que podría elegir una de las dos cosas. Si acepto el té puedo estar seguro de que con la misma facilidad habría podido elegir el café.

Pero el problema es que parecemos vivir en un universo en el que todo acontecimiento físico tiene una causa física. Además,

está lo que se conoce como el «cierre causal del terreno físico», que significa que todo lo que está dentro del mundo físico es causado por acontecimientos físicos y nada más. Añádase a esto el hecho de que todas nuestras acciones implican movimientos físicos. Incluso los pensamientos privados implican acontecimientos cerebrales físicos. Junte estos hechos y de ello se saca una sorprendente conclusión: todas nuestras acciones han de estar causadas completamente por acontecimientos del mundo físico. Y como la causalidad física es determinista —lo que significa que las causas necesitan de alguna manera sus efectos— no queda espacio para el libre albedrío.

No podemos eludir esto apelando a las formas de causalidad no determinista que se hallan en la teoría cuántica, en la que las causas sólo hacen que sus efectos sean más o menos probables. En primer lugar, este tipo de causalidad sólo se encuentra a nivel subatómico, por lo que no tiene nada que decir sobre lo que ocurre con seres humanos de tamaño natural como nosotros. En segundo lugar, no nos permite el libre albedrío, porque elegir libremente no es elegir al azar, o elegir algo cuya causa deja espacio para la casualidad en sus efectos. Y en tercer lugar, los físicos cuánticos no entienden debidamente lo que está pasando en los fenómenos que estudian, por lo que es sumamente especulativo el que otros saquen serias conclusiones metafísicas de su trabajo.

Por tanto, parece que estamos atascados en una conclusión difícil de aceptar: nuestras acciones no son consecuencia del ejercicio de nuestro libre albedrío, sino que son necesarias para todos los acontecimientos físicos que les preceden. No somos más libres que las montañas, cuyos lentos movimientos a lo largo del tiempo son consecuencia de las placas tectónicas. En resumen, el libre albedrío es una ilusión.

El debate sobre si tenemos libre albedrío o no es el más largo y más insoluble de la historia de la filosofía. Huelga decir que no puedo empezar a resolverlo aquí. Pero lo que puedo hacer es señalar que no debemos pasar directamente de la afirmación meta-

física de que todos los acontecimientos son necesarios por causas anteriores a la conclusión de que el libre albedrío humano corriente es una ilusión. Muchos filósofos, entre los que destaca David Hume, han argumentado en favor de una posición conocida como «compatibilismo». Los compatibilistas aducen que aunque la doctrina metafísica de la necesidad es cierta, seguimos teniendo libre albedrío, porque éste es simplemente la capacidad de tomar nuestras propias decisiones sin coacción o interferencias externas. De modo que, por ejemplo, si me ofrecen té o café, mi elección es libre siempre que no me hayan hipnotizado o forzado a punta de pistola a tomar una cosa o la otra. No importa que a algún nivel profundo mi elección sea inevitable. El libre albedrío es la operación sin estorbos de mis procesos de toma de decisiones, no el que estos procesos mismos de alguna manera estén exentos de leyes causales normales. Como escribió A. J. Ayer: «No es con la causalidad con lo que hay que contrastar la libertad, sino con la coacción».

No todo el mundo está de acuerdo con la tesis metafísica de que el determinismo causal pueda separarse tan fácilmente de nuestra idea corriente del libre albedrío. Por tanto, rechazan la salida compatibilista. Pero yo creo que es justo decir que todos los filósofos están de acuerdo en que no es evidente que aceptar el determinismo como cierto pueda o deba afectar a nuestro concepto cotidiano del libre albedrío. Puede que no lo deje exactamente tal como estaba, pero tal vez tampoco lo destruye por completo.

Por esta razón, aquí podemos permitirnos dejar a un lado el problema del libre albedrío. No descarto que sean posibles los argumentos metafísicos de que la necesidad podría socavar las nociones cotidianas del libre albedrío precisas para aceptar la amplia línea de argumentación seguida en este libro. Pero creo que la posibilidad es remota, porque los tipos de libertad y opción de los que yo hablo son los que nos encontramos en la experiencia, no sólo en teoría. Cuando contemplamos el sentido de la vida, es-

tamos pensando en el plano de la acción, de las decisiones prácticas que tenemos que tomar. No importa lo que los metafísicos hayan dicho del libre albedrío, tenemos que experimentar el mundo como algo con opciones y dilemas y tenemos que resolverlos como seres capaces de reflexionar sobre ellos y tomar decisiones. Como dijo Kant, aunque «la razón con fines especulativos encuentra el camino de la necesidad natural mucho más trillado y más útil que el de la libertad, con fines prácticos el camino de la libertad es el único en el que es posible hacer uso de nuestra razón en nuestra conducta».

Mejorar uno mismo

Lo que he dicho en este capítulo sobre hacer algo por nosotros mismos podría acercarnos peligrosamente a los estantes de libros de autoayuda de las librerías y a la moderna obsesión por mejorarse a sí mismo de cualquier modo concebible: aprendiendo los siete hábitos de las personas altamente eficaces, soltando al niño que llevamos dentro, creando un nuevo yo en sólo veintiocho días, o tomando a la fuerza sopa de pollo para el alma.

Creo que la gran proliferación de semejantes libros sólo es posible porque tocan un deseo humano auténtico y casi universal de autorrealización. Lo que une estos libros con lo que he estado diciendo es que la gente en general quiere hacer algo de sí mismo, y al hacerlo le da sentido a su vida. Sin embargo, lo que me preocupa es que estos libros toman este deseo y lo canalizan en direcciones que no son productivas.

Por ejemplo, quizá prometen que le harán feliz. Esto está muy bien, pero, como hemos visto en el último capítulo, la felicidad no lo es todo y si alcanzarla es el principal interés es improbable que se alcance. Tal vez prometan éxito, pero puede que sólo se centren en el éxito visible, mientras que el éxito real es el del desarrollo interior. Puede que prometan con demasiada facilidad, pasando por alto el hecho de que llegar a ser es una lucha.

(Aunque no necesariamente siempre una lucha desagradable.) Puede que presenten la mejora de uno mismo como un medio para un fin —reconocimiento, admiradores y sonrisas radiantes—, mientras que en realidad debería ser un fin en sí mismo. Puede que prometan que se puede tener todo, mientras la vida inevitablemente requiere duras decisiones y compensaciones. Por ejemplo, no se puede ser al mismo tiempo un gran explorador y el padre ideal. No lo digo para criticar a las personas que corren aventuras y dejan a sus hijos al cuidado de otros, ya que puede muy bien ser la mejor opción posible para todos los implicados. Simplemente es para señalar lo que debería ser evidente: que tomar esa decisión significa abandonar en gran medida el actuar como padre y por tanto es incompatible con la meta de ser el mejor padre posible.

Pero quizá el mayor peligro radique en el modo en que una cultura de autoayuda alimenta tanto sentimientos de incapacidad como esperanzas de ideales inalcanzables.

Estos libros prometen mucho y parecen sugerir que es fácil alcanzarlo. Sólo es cuestión de hacer X, Y y Z. Pero la vida no es tan fácil y no podemos esperar recetas infalibles para la realización de uno y para dar sentido a la vida.

Al mismo tiempo, como vemos este enome menú de libros, todos prometiendo que podemos alcanzar el éxito de innumerables maneras, se tiene la impresión de que los auténticos éxitos que tenemos no son correctos. Pensemos, por ejemplo, en la ansiedad que una persona puede sentir en una relación estable. Tal vez su pareja es excelente, pero quizá no es un atleta sexual, o el mejor comunicador del mundo, o no posee un cuerpo magnífico, no es una diosa o un dios doméstico. Sin embargo, en su librería local, las cubiertas y las contraportadas de los libros le dirán que puede y quizá debería ser todas estas cosas. Esto puede alimentar sentimientos de incapacidad y, quizá aún peor, animar a la gente a pensar que, aunque su pareja está bastante bien, ¿no podría ser un poco mejor? Al fin y al cabo, «tú te lo mereces».

Estos problemas se mezclan con la ilusión del control que la cultura de la autoayuda genera. Se tiene la impresión de que nada te impide ser todas esas cosas maravillosas más que tú mismo. Pero cuando intentamos construir nuestra vida chocamos sin cesar contra la realidad. Como dijo el ex primer ministro Harold Macmillan, lo que a menudo nos impide hacer lo que teníamos intención de hacer son «los acontecimientos, querido muchacho, ¡los acontecimientos!» La actitud correcta sin duda puede ayudar y hay algo de verdad en el refrán de que lo que importa no es lo que nos ocurre sino cómo reaccionamos. Como lo expresó Epicuro: «Al hombre sabio poco le molesta la fortuna: las cosas que importan se hallan bajo el control de su propio juicio y razón». Sin embargo, ésta no es toda la verdad, ya que seguramente nos engañamos si creemos que poseemos el control absoluto de nuestra vida. Los fallos en la salud, en la profesión y en las relaciones a menudo no lo son porque seamos seres humanos terribles que deberíamos haber seguido el consejo de algún manual de autoayuda. En general son cosas que simplemente suceden. Como dice el viejo chiste, si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes.

De ahí que el auténtico y potencialmente fructífero deseo de desarrollarnos y llegar a ser los autores de nuestro propio ser sea secuestrado y distorsionado por la cultura de la autoayuda, de modo que se convierte en fuente de ansiedad y dudas sobre uno mismo, la inútil búsqueda de llegar a ser una persona absolutamente maravillosa, con pleno control de nuestra salud, riqueza y felicidad. Ya no basta con esforzarnos para convertirnos en lo que deseamos; tenemos que ser más, alcanzar más. Tener una familia feliz, o vivir la vida persiguiendo la pasión de uno, sin que importe el reconocimiento que se reciba, debería considerarse un éxito.

Lograr ser el autor de uno mismo exige resistirse a las llamadas a perder la gordura en tres semanas o a conseguir ese ascenso en seis meses, a menos que realmente quiera hacerlo. La frenéti-

ca búsqueda de ideales inalcanzables no tiene nada que ver con la lucha cotidiana por llegar a ser lo que nosotros mismos decidamos ser. Podemos aprender de otros, por lo que no debemos rechazar automáticamente ningún consejo que pudiera ser interpretado como «autoayuda». Tenemos que establecer nuestro propio plan de acción, saber por nosotros mismos lo que el éxito significa realmente y no dejarnos atrapar en una carrera que sólo consigue destrozar a todos los que participan en ella.

8

Carpe diem

La vida es breve, ¿la esperanza debería serlo más?
Mientras hablamos, el envidioso tiempo ha menguado.
Aprovecha el presente, confía en el mañana lo mínimo que puedas.

HORACIO, *Odas*, I.11

Vivir para hoy

Algunos pueden pensar que intentar tratar el tema del sentido de la vida en un libro como éste es puro orgullo desmesurado. Pero para otros incluso el tiempo y espacio relativamente breves que he dedicado al tema son inútiles. Como Horacio, creen que «Mientras hablamos, el envidioso tiempo ha menguado». No es porque piensen que la vida carece de sentido y simplemente tenemos que aceptarlo. (Examinaré esta opinión en el capítulo 10.) Más bien creen que realmente no es tan complicado. Los hechos de la vida, dicen, son sencillos. Somos mortales, estamos atrapados en el presente y todos podríamos morir en cualquier momento. Lo único que podemos hacer es tratar de sacar el máximo provecho de cada momento de que disponemos. Aprovecha el día: *carpe diem*. De manera que mientras nosotros nos sentamos a pensar atormentándonos sobre el sentido de la vida, a ellos se les encontrará en el bar, colgando de una cuerda de *puenting* o, si tienen una mente más elevada, sollozando en la ópera.

Carpe diem es un sentimiento potente, aprovechado con gran efecto, por ejemplo, en la película *El club de los poetas muertos* de Peter Weir. El héroe de la película es un motivador profesor, interpretado por Robin Williams, que anima a sus estudiantes, según las palabras del poeta y filósofo Henry David Thoreau, a «vivir a fondo y chupar todo el tuétano de la vida».

En el núcleo del *carpe diem* está la sensación de que la experiencia y los momentos son de un valor supremo y deben ser apreciados. Personalmente he encontrado esta idea expresada con igual fuerza en música popular así como en arte de calidad. Quizá sea porque la música pop por esencia es una música del momento, que gana en inmediatez lo que a veces le falta de profundidad o complejidad. Por lo tanto, ¿qué mejor medio para expresar la naturaleza e importancia de los momentos fugaces?

Destacan en particular dos ejemplos. Uno es la canción de Kate Bush «Moments of Pleasure». Por encima del piano y las cuerdas el coro canta:

El simple estar vivo
puede realmente hacer daño,
y esos momentos dados
son un regalo del tiempo.

Como la mayoría de letras de las canciones, ésta no es de una gran poesía cuando se separa de la música. Pero cantada transmite de forma conmovedora la sensación de que los momentos especiales, las experiencias de alegría son difíciles de conseguir y valiosos, y hay que apreciarlos precisamente porque la marcha del tiempo hace que no puedan agarrarse, sino que empiezan a desvanecerse en el instante mismo de mayor intensidad.

Otro ejemplo procede de Rush, cuyo rock melódico ampuloso en general yo no asociaría con experiencias emocionalmente conmovedoras. Pero en su canción «Time Stand Still»

vuelvo a encontrar una expresión conmovedora del valor del momento.

La canción es una inútil y sentida súplica a la marcha del tiempo para que, si no se detiene, al menos no vaya tan deprisa. Quiere que cada momento dure más y sentir cada uno de ellos con más intensidad. En cambio, sólo puede ver cómo los que le rodean se hacen viejos y se siente engañado porque el tiempo no para de consumir los momentos que tiene hasta que, demasiado pronto, la experiencia termina con la muerte.

Pero las canciones tienen un aire de lamento, en el sentido de que tratan de una especie de tragedia: la inevitabilidad de que ni siquiera las experiencias más maravillosas pueden agarrarse sino que se escurren entre nuestros dedos como el agua. La vida es en definitiva triste porque estamos condenados a perder los momentos más valiosos. Sin embargo, al expresar con fuerza las emociones en el aquí y el ahora, nos recuerdan lo valiosos que son esos momentos fugaces.

Me atrevería a sugerir que el poder de las experiencias estéticas más intensas en realidad procede precisamente del hecho de que nos recuerdan nuestra mortalidad. Verse abrumado en una experiencia fuerte del aquí y el ahora hace evidente la naturaleza provisional de la existencia y así nos pone delante el hecho de que toda posibilidad de experiencia tendrá un final. No sé si los lectores se reconocerán en esto, pero sin duda describe lo que yo siento en ocasiones, en especial cuando escucho música o veo una gran obra de teatro.

Menciono los ejemplos de estas canciones para establecer un contraste entre una interpretación poco superficial del «aprovecha el día», que sólo parece defender una especie de frívolo hedonismo, y una versión más profunda, agridulce, que parece establecer un vínculo necesario entre la alegría del momento y el dolor que se siente cuando ha pasado. Creo que esta distinción basta para arrojar serias dudas sobre la opinión de que el *carpe diem* es una simple doctrina cuyos dictados son obvios. Al con-

trario, como voy a demostrar, la idea global de aprovechar el día es profundamente problemática, empezando por su forma más cruda: el simple hedonismo.

Diviértete

La versión del *carpe diem* del filósofo de bar es el simple hedonismo: «Diviértete». Sentado en el taburete del bar (en general son los hombres los que ofrecen el privilegio de su sabiduría en los bares) dirá algo así como: «Al final del día, cuando lo has hecho todo, tienes que seguir, ¿no? Aprovéchalo, ríete, tómate una copa, diviértete. Agarra la vida con las dos manos, pásatelo bien mientras puedas. ¡Dormiré todo lo necesario cuando muera!» (En realidad, la última frase es de una película de Patrick Swayze, y la pronuncia un personaje que se pasa la mayor parte del tiempo en los bares.)

Sería fácil criticar esta doctrina basándome en la manera pobre en que a menudo se pone en práctica. Con frecuencia el problema es que incluso si nuestro filósofo de bar tiene razón, es evidente que muchas personas no saben poner en práctica la teoría. Muchos bares cuentan entre su clientela con personas que sin duda no están agarrando su vida con ambas manos y pasándoselo bien. Más bien están agarrando con ambas manos la cerveza, cayéndose, regresando tambaleantes a casa, vomitando y despertando con una resaca terrible al día siguiente. Además, al hacer poca cosa más aparte de ir al bar apenas experimentan la serie de placeres que el mundo puede ofrecerles.

No hay que tomarse esto como un mal anuncio del *carpe diem* hedonista, sino como una indicación de que para buscar el placer se precisa cierto arte. Si verdaderamente creemos en el hedonismo, buscaremos los placeres mejores y más intensos. Los hedonistas difieren en sus predilecciones. Algunos buscan placeres sexuales, otros los de la buena comida, y otros las experiencias que ofrecen las drogas. Algunos buscan placer en formas física-

mente menos sensuales, como la música, los viajes o el arte. Es demasiado rudimentario suponer que los hedonistas siempre buscan el placer más inmediato y físico posible.

Sean cuales sean los placeres que se busquen, la vida hedonista tiene ciertas características generales. Kierkegaard observa detenidamente estas características en su descripción de lo que él llama la vida estética, que hemos examinado en el capítulo 2. La vida estética no es necesariamente hedonista, pero el hedonismo forma un subconjunto de lo estético y comparte sus características básicas. El paradigma de la vida estética se describe en *Estudios estéticos*, en un apartado titulado «In vino veritas». Aquí se cuenta un banquete al que es invitada una variedad de personajes en el último minuto. A nadie se le dice nada de antemano, todo está preparado sólo para ese banquete, y, para recalcar la impermanencia del momento, lo que queda después es destruido cuando el anfitrión, Constantine, arroja simbólicamente un vaso contra la pared.

El estudioso de Kierkegaard Alistair Hannay describe la vida estética como una vida «atrapada en la inmediatez o entregada a ella». El único momento que realmente importa o que posee realidad alguna es el ahora. De ahí que todo en el banquete esté preparado para celebrar el momento y resaltar su naturaleza fugaz. El hedonismo pertenece claramente a esta categoría de experiencia estética, porque también le interesan los momentos de placer que sólo existen en el ahora y que sólo pueden experimentarse en la inmediatez del momento.

Esto no significa que un hedonista no piense en el futuro ni tenga planes. Al tratar de vivir para el momento, el hedonista sabio se dará cuenta de que todos los momentos del tiempo —pasado, presente y futuro— son por un momento, el ahora, y que por lo tanto el futuro no es irrelevante. Así, en *Diario de un seductor* de Kierkegaard, vemos desarrollarse durante un largo período de tiempo un plan para acostarse con una joven. Pero la meta de este plan es un momento de placer y no otra cosa. De

este modo es posible desear sólo lo que posee inmediatez y sin embargo actuar para alcanzar esa cosa en algún momento del futuro.

El banquete de *Estudios estéticos* puede parecer divertido, pero durante la comida cada invitado da un discurso. Ahí está la ironía del título «In vino veritas», ya que cada orador revela sin darse cuenta los límites de la vida estética. Mientras se hallan de lleno en la estética, sus palabras revelan su vacuidad.

Como ya hemos visto, el problema con la estética es que aunque en un sentido nos hallamos atados al presente, en otro sentido el «ahora» nos elude. En cuanto nos referimos al «ahora», ese momento pasa al pasado. Inspirado en una frase de Gilbert Ryle, podemos llamar a esto «el carácter esquivo sistemático del "ahora"». Esta característica del presente es el origen de la insatisfacción de los invitados al banquete de Constantine. Todos, de diferentes maneras, «se dedican a la inmediatez o están atrapados en ella», pero eso significa que su vivir constantemente está deslizándose al pasado. Nunca pueden retener nada de lo que valoran, salvo en los recuerdos, que también se desvanecen.

Partiendo de las recientes propuestas filosóficas de Galen Strawson, puede plantearse una objeción interesante a esta línea de pensamiento. Strawson argumenta que la literatura del yo y la identidad personal ha estado dominada por el supuesto de que se precisa un sentido de «narrativa» para vivir una vida buena o completa. Él cree que esto no tiene en cuenta la variabilidad de la naturaleza humana. Algunas personas, a las que llama «diacrónicas», experimentan la vida como una fuerte unidad en el tiempo. Es probable que estas personas encuentren insatisfactorio el modo de existencia estético. Pero otras, a las que él llama «episódicas» —incluido él mismo— son relativamente indiferentes al pasado y al futuro. Para estas personas no sólo puede ser natural vivir sobre todo o plenamente en el aquí y el ahora, sino que en casos extremos les parece extraño pensar en vivir de cualquier otra manera.

La parte empírica de la afirmación de Strawson es difícil de evaluar. No se puede negar que existen estos episódicos, aunque no está claro cuántos hay. Podría parecer que pocos de nosotros somos de un tipo tan puro que los problemas planteados por Kierkegaard para vivir una vida plena en el terreno estético no se puedan aplicar en absoluto. E incluso en el caso de los verdaderamente episódicos parece que existe algún deseo de vivir más allá del momento. El propio Strawson, por ejemplo, está involucrado en relaciones y proyectos que se extienden en el tiempo y, por tanto, es evidente que le preocupa algo más que simplemente vivir en el presente.

Yo tomaría la observación de Strawson como un útil aviso de los peligros que entraña el exagerar la importancia general que tiene el ir más allá del modo estético de existencia. Para algunas personas, una minoría, la vida se experimenta mucho más en el presente que para otras. Los que tienen un temperamento más diacrónico tienen que aceptar que el deseo de vivir en el aquí y el ahora puede ser reflejo de un tipo de personalidad profundamente arraigado y no necesariamente indicativo de un error filosófico.

Pero esta aceptación no disipa los problemas que hemos identificado con la esfera estética, incluso para los episódicos. Tanto los diacrónicos como los episódicos deberían prestar atención a la advertencia que hace Dorothy Parker en su poema «The Flaw in Paganism», el perfecto y sucinto compañero del «In vino veritas» de Kierkegaard. En cuatro líneas capta gran parte de lo que el filósofo pretende demostrar.

¡Bebe y baila y ríe y miente,
ama durante toda la fugaz noche,
pues mañana moriremos!
(Mas, ay, nunca lo hacemos.)

Parker evoca una imagen de juerguistas hedonistas que viven de acuerdo con la máxima *carpe diem* porque saben que no vivi-

rán para siempre. En palabras de otra variante del *carpe diem*, viven la vida como si no existiera el mañana. Y sin embargo, «ay», cuando llega el mañana no han muerto. Pero ¿por qué el «ay»? ¿No deberíamos estar encantados cada día al despertarnos y descubrir que no hemos muerto aún? Para los que llevan una vida estética, es una bendición mixta. Como viven la vida sólo para el goce del momento, no hay nada para el día siguiente. Cada día uno se encuentra vivo y por lo tanto tiene que empezar de nuevo, buscando nuevos placeres inmediatos para que valga la pena vivir la vida. La vida de placer se convierte así en una especie de peaje, porque o estás disfrutando o no eres nada. El momento es placentero o carece de valor. Como Mick Jagger, estas personas pueden disfrutar, pero «no pueden obtener satisfacción». Una minoría de episódicos puros puede muy bien ser capaz de mantener este estilo de vida, pero sin duda nadie discutirá que constituyen una minoría.

Ésta es la vida del hedonista puro, la persona que se entrega únicamente a la búsqueda del placer. Que este tipo de vida a la larga no satisface no es ninguna novedad para la mayoría de filósofos, que han distinguido entre placeres, que son temporales y fugaces, y la felicidad o satisfacción —como en la *eudaimonia* de Aristóteles— que permanece. En general se ha recelado del placer que se basa en algo más que una puritana nobleza de pensamiento.

Platón, por ejemplo, pensaba que la búsqueda del placer era una tontería porque el placer y el dolor son síntomas de que hay un desequilibrio en el cuerpo. Por tanto, cualquier giro hacia uno de ellos requerirá un giro igual en la dirección opuesta, anulándolo. Por ejemplo, pagas el precio del placer de estar borracho con la resaca, y el dolor de estar enfermo culmina al sentir placer cuando te recuperas.

Aunque Platón seguramente tiene razón al advertir de que algunos placeres tienen un coste, por regla general parece no estar tan lejos de la realidad; un hedonista hábil al que le gusta beber,

dice, sabe evitar la resaca. Más astuto es Aristóteles, que está dispuesto a permitir que el placer tenga un papel en la buena vida. Sin embargo, su idea principal es que no debemos permitir que nuestros placeres nos dominen; nosotros debemos dominarlos. Cuando nos dejamos arrastrar por el placer acabamos haciendo cosas que a la larga nos perjudican porque no podemos resistir la tentación del placer. Un ejemplo muy típico es tener una aventura amorosa sabiendo que perjudicará a la relación que más nos importa. (Evidentemente es más complicado si la relación a tiempo completo es un desastre o es abierta.) De forma similar, nos zafamos de hacer cosas desagradables que tenemos que hacer porque el dolor que nos producen es excesivo para nosotros. Otro ejemplo conocido es poner fin a una relación que ha ido irremediablemente mal y a la larga causa más daño y trastorno a todas las partes implicadas.

El consejo de Aristóteles parece razonable, pero por supuesto puede no servir para nada en el caso de los hedonistas puros, ya que para ellos lo único que posee valor es el placer del momento. Esto sólo demuestra la pobreza de su visión del mundo, ya que, como aduce Aristóteles, a la larga permitirnos ser gobernados por completo por nuestros deseos presentes de placer o aversión al dolor va contra nuestros intereses. Reconocer esto es reconocer que vivimos la vida en algo más que la esfera estética, que perduramos en el tiempo además de vivir en el momento. Esta verdad es a lo que se resiste el hedonista puro, pero como es una verdad, al no reconocerla no puede estar verdaderamente satisfecho.

Lo que todo esto significa es que, si interpretamos el *carpe diem* como una cruda llamada a la diversión, creer que lo único para lo que debemos vivir es el ahora y al diablo el mañana, se trata de una máxima inadecuada para guiar nuestra forma de vivir. Los momentos de placer son preciosos precisamente porque pasan, porque no podemos hacerlos durar más de lo que duran. Esto puede ser causa de lamento, pero si lo único que importa es el placer, lo único que podemos hacer es lamentar, y la vida en de-

finitiva no es más que una triste tragedia en la que no podemos poseer lo único que tiene auténtico valor. Esto es demasiado pesimista, sobre todo porque no es la única manera de comprender lo que significa *carpe diem*.

El principio del placer

La frase «aprovecha el día» probablemente debe su origen a los versos de las *Odas* de Horacio con los que iniciamos este capítulo. Si repasamos esos versos, armados con las advertencias sacadas de la opinión de Kierkegaard, Aristóteles y Dorothy Parker de que son una cruda llamada al hedonismo, tal vez podamos obtener una lectura con más matices que haga justicia a las verdades que contiene.

Horacio escribe: «La vida es breve, ¿la esperanza debería serlo más?» Sartre abordó este tema dos milenios más tarde cuando dijo que debíamos actuar sin esperanza, con «desesperanza». Lo que quería decir con ello no es tan pesimista como parece de entrada. Su punto de vista simplemente es que somos mortales y sólo podemos llegar hasta un límite, y además no podemos confiar en que los demás terminen nuestros proyectos por nosotros. Decir que debemos actuar sin esperanza no es, pues, decir que no podemos esforzarnos por tener un futuro mejor, sino que no debemos dejarnos engañar y pensar que el futuro que buscamos inevitablemente llegará mediante nuestros esfuerzos o los de otros. Hablar de «no esperanza» o «desesperanza» en realidad no es más que la hipérbole sartreana.

La discusión de Sartre de la esperanza podría constituir un útil comentario sobre Horacio. Decir que la esperanza no debería ser más larga que la vida no quiere decir que no debamos tener planes o proyectos. Simplemente significa que debemos recordar los límites de nuestras capacidades y, más que nada, el hecho de nuestra mortalidad. Esta idea es importante porque es lo que conduce a la deducción del «aprovecha el presente». Lo que mo-

tiva este imperativo es el hecho de nuestra mortalidad, no la opinión más extrema de que sólo existimos en el presente.

El sentimiento se amplía en la siguiente línea: «Mientras hablamos, el envidioso tiempo ha menguado». El tiempo es precioso, no hay que desperdiciarlo. Pero, de nuevo, esto es diferente a decir que lo único que tenemos es el ahora. Lo que anima los pensamientos de Horacio es la idea de la brevedad de la vida, no la irremediabilidad del presente. Sin embargo, la clase de hedonismo puro que he rechazado se basa, implícita o explícitamente, en esta hipótesis más fuerte. Pero de «la vida es breve» no se deduce que «lo único que cuenta es el ahora». El salto del uno al otro es psicológico, no lógico.

Estas líneas culminan en el mensaje clave: «Atrapa el presente, confía en el futuro lo mínimo que puedas». La segunda parte es crucial. No dice «no confíes en el mañana en absoluto», sino «lo mínimo que puedas». Este matiz sugiere que no podemos pasar por alto completamente el mañana. Esto es sensato, ya que, como muestra el breve poema de Dorothy Parker, los que descartan el mañana por completo están condenados a despertar cada día con un «ay». Llega un mañana para el cual no se han preparado.

Horacio parece así hacer una interpretación más satisfactoria que nuestro filósofo de bar y hedonista del porqué debemos aprovechar el día y lo que significa hacerlo. Tenemos que sacar el máximo partido del hoy porque la vida es breve y este día es uno de los pocos de que disponemos, no porque hoy sea el único día que tenemos o porque debamos hacer caso omiso del mañana. Tenemos que limitar nuestras esperanzas a lo que podamos conseguir en lo que dure nuestra vida, siempre teniendo en cuenta el hecho de que la duración de la vida no está garantizada. El dicho tradicional «Vive cada día como si fuera el último de tu vida» debería, pues, adaptarse a «Vive cada día como si pudiera ser el último de tu vida, pero podría igualmente ser tan sólo uno más en tu breve vida». Y también tenemos que recordar que lo más pro-

bable es que el mañana llegue. La urgencia de sacar el máximo provecho del hoy no se basa pues en la improbabilidad de que el mañana llegue, sino en la posibilidad de que pudiera no hacerlo y la certeza de que al menos un mañana no llegará.

Esta manera de interpretar el *carpe diem* tiene mucho más sentido. Pero observe que en modo alguno da sentido a la vida. No nos dice qué hay que hacer en la vida, nos dice *cómo* hacerlo. Aunque encontremos sentido, tenemos que estar seguros de que vamos a sacar el máximo provecho del tiempo de que disponemos, sin malgastar unos días preciosos. Respecto a dónde encontrar sentido, el *carpe diem* no dice nada.

Pensar que la búsqueda del placer es lo que mejor expresa el espíritu del *carpe diem*, por tanto, es decir más de lo que la doctrina exige. Sacar el máximo provecho de cada día sólo significa obtener el máximo placer si el placer es lo más valioso que podemos obtener de la vida. Pero para alguien que aprecia otras cosas, pensar que aprovechar el día debe significar aprovechar los placeres del día es demasiado poco profundo. Y como hemos visto, existen buenas razones para pensar que la búsqueda de placer excluyendo todo lo demás es, de todos modos, inherentemente insatisfactorio.

¿Cómo se puede, pues, aprovechar el día sin ser un hedonista puro? Hay tantas respuestas como cosas valiosas hay en la vida. El amor es importante, y sólo un tonto romántico pensará que el amor siempre es placer. Un punto básico en el cine clásico es que una persona enamorada decide que debe declararse, o una pareja cree que deben aprovechar la oportunidad de su amor. En ambos casos, su lema es aprovechar el día, no por puro placer, sino porque el amor es importante y la vida demasiado breve para abandonarla demasiado pronto o no darle una oportunidad.

En la película *El club de los poetas muertos*, que tiene como tema central el *carpe diem*, uno de los muchachos de la clase lo aplica actuando como Puck en un montaje local de *Sueño de una noche de verano*, enfrentándose al deseo de su padre de que se de-

dique únicamente al trabajo escolar. Esto conduce a su suicidio, desesperado porque su padre le hace abandonar la obra. La película evita utilizar su muerte como medio para poner en duda seriamente si su decisión es sensata, y no es evidente que dadas las circunstancias fuera la correcta. Pero como simple alegoría, el argumento ilustra el hecho de que sacar el máximo provecho de nuestra vida podría significar expresarnos de forma creativa o artística en lugar de limitarnos a bajar la cabeza y trabajar, y de nuevo esta clase de apertura de diferentes aspectos de nuestro carácter no es simplemente, o principalmente, experimentar placer. Además, no significa negarse a mirar más allá del día de hoy. Actuar en una obra exige ensayos y práctica, y siempre es posible que nunca llegue a estrenarse. Como dijo Horacio, debes «confiar en el mañana lo mínimo que puedas», pero no puedes permitirte no confiar en él en absoluto.

Sea lo que sea lo que valoremos en la vida —las relaciones, la creatividad, aprender, la experiencia estética, la comida, el sexo, viajar—, la llamada a aprovechar el día es la llamada a apreciar estas cosas mientras podamos y no aplazarlas indefinidamente. Algunas cosas requieren trabajo y tiempo, y a menudo lo mejor es no intentar hacer hoy todo lo que se quiere hacer antes de morir. El verdadero espíritu del *carpe diem* no es caer en el pánico y tratar de experimentarlo todo ahora, sino asegurarse de que cada día cuenta.

He argumentado que el *carpe diem* no nos dice qué hacer en la vida, sino que nos indica cómo hacerlo. Podría pensarse que como mínimo esta doctrina nos dice que no hagamos ciertas cosas. ¿No nos previene contra el buscar sentido en lo que va más allá de la duración de nuestra vida? Ni siquiera pienso que se deduzca, al igual que los comentarios de Sartre sobre la desesperanza no significan que crea que jamás debamos trabajar para un bien mayor que no puede ser alcanzado por nosotros solos. Podemos ver por qué si examinamos el sencillo ejemplo de un gran filántropo.

La historia del doctor Thomas Barnardo era conocida hasta hace poco por todos los escolares de Gran Bretaña. Gran filántropo victoriano, en 1870 abrió en Londres su primer hogar para muchachos indigentes, yendo personalmente a las chabolas a buscar a los niños que necesitaban ayuda. En una ocasión que su hogar se encontraba lleno, rechazó a un chiquillo de once años que dos días más tarde fue hallado muerto. Después de este episodio, Barnardo dirigió sus hogares según el principio exhibido en un cartel fuera: «¡Jamás se niega la admisión a ningún niño indigente!»

Cuando Barnardo murió en 1905, había abierto noventa y seis hogares, que se ocupaban de más de 8.500 niños. Había dedicado su vida a hacer buenas obras que inevitablemente excederían la duración de su vida y perdurarían. En primer lugar, los niños a los que había ayudado vivirían tras su muerte. Y también se dedicaba a fomentar una ambición —la erradicación de la indigencia infantil— que no habría podido esperar ver cumplida en el espacio de tiempo que durara su vida. Tampoco, como observó Sartre, podía confiar en que otros prosiguieran su trabajo, aunque en este caso lo hizo la organización benéfica que lleva su nombre. Es evidente que a Barnardo le interesaba no sólo el hoy, sino muchos mañanas, incluidos los años posteriores a su muerte.

Sin embargo, a pesar de esto, Barnardo es un ejemplo del espíritu del *carpe diem*. Le impulsaba su negativa a dejar pasar más días sin hacer algo para acabar con un gran mal. Su decisión de no negar jamás la admisión a un indigente reflejaba su convicción de que no era bueno esperar a tener más capacidad para ayudar a alguien necesitado: si hoy necesitaban ayuda, se les tenía que ayudar hoy o era inútil. Barnardo agarraba el día con ambas manos, dando a los demás la oportunidad de agarrarlo por sí mismos, lo cual de otro modo no habrían hecho.

El altruismo de Barnardo contrasta fuertemente con el tipo de hedonismo egocéntrico que se asocia más con el *carpe diem*. Sin embargo, yo diría que es un buen ejemplo de cómo aprove-

char el día. Demuestra que ayudar a los demás puede contribuir a dar sentido a una vida, ya que la meta de Barnardo era ofrecer una calidad de vida decente a los niños que rescataba, para que sus vidas valieran la pena por sí mismas. No es caridad por caridad, que en el capítulo 4 he dicho que no podía ser una fuente de sentido para la vida, sino caridad por lo que la caridad puede conseguir: una vida mejor aquí y ahora.

Cómo aprovechar el día

El actor Colin Farrell luce un tatuaje en el brazo con la frase *carpe diem*. Declaró al *Toronto Star*: «Significa "aprovecha el día", vive el momento y disfruta de la vida. Procura no preocuparte por el mañana, deja que el ayer desaparezca». Si eso fuera lo que *carpe diem* significa realmente, yo diría que Farrell ha cometido un error al intentar vivir siguiendo esa definición. Vivir sólo para el momento y olvidar el mañana o el ayer no es una receta para la satisfacción. El problema es que los placeres van y vienen, y el mañana que imaginamos que jamás llegará casi siempre llega. El hedonismo puro nos deja vacíos, siempre estamos anhelando más placer y jamás nos sentimos saciados. Las llamadas de atención están ahí, desde Platón y Aristóteles hasta Dorothy Parker pasando por Kierkegaard.

Es un mensaje que necesitamos para contrarrestar el culto al placer que actualmente domina en los anuncios y revistas. Parecen ofrecer la promesa de que si podemos llenar nuestra vida de suficientes comidas en restaurantes, minidescansos, vacaciones y fiestas con cena de gastrónomo obtendremos suficiente placer para tener una vida plena y satisfecha. También fomentan un tipo de angustia hedonista, el temor de que hay grandes placeres que otros disfrutan y nosotros no. Tener que responder negativamente a la pregunta del título de la sátira de William Sutcliffe sobre la cultura de la mochila, *Are You Experienced?*, es admitir que no hemos vivido.

Como reconoció Aristóteles, el placer tiene un papel que desempeñar en la buena vida, más de lo que quizá la mayoría de filósofos han admitido. Pero sólo es una parte. Aprovechar al máximo el día de hoy no sólo significa existir en el momento y no sólo es una cuestión de obtener placer. Aprovechamos el día cuando no aplazamos hoy lo que puede hacerse hoy, no cuando renunciamos a la oportunidad de hacer en el futuro lo que sólo puede hacerse entonces.

La idea de que debemos aprovechar el día no nos dice qué es lo que importa en la vida. Primero tenemos que identificar esto, de lo contrario lo que obtenemos puede estar vacío o carecer de valor. La idea del *carpe diem* es que el tiempo es breve, ésta es la única vida que tenemos y no deberíamos desperdiciarla. Esta idea sabia se convierte en locura si suponemos que significa que sólo el placer cuenta, y así pasamos los días atrapando momentos en el tiempo que empiezan a formar parte del pasado en el instante en que llegamos a ellos.

9

La pérdida o disolución del ego

Libera tu mente y tu culo hará lo mismo
el reino de los cielos está en ti.
Abre tu vibrante mente y podrás volar...

FUNKADELIC, «Free Your Mind And Your Ass Will Follow»

Si estamos buscando sabiduría, la letra de las escandalosas bandas de música de George Clinton tal vez no sean el lugar obvio donde buscar. Pero las letras de Funkadelic no son ejemplo de ninguna profunda verdad sobre el universo, sino el atractivo de la idea vaga y diversa de que el camino hacia la iluminación requiere alguna manera de liberar la mente. Puede que la idea se remonte a las filosofías orientales como el budismo, pero el que se haya quedado en la imaginación occidental probablemente tiene más que ver con los años sesenta y la psicodelia. El sentido de la vida no tiene que encontrarse pensando seriamente en él, sino serenándose, abriendo la mente y soltando el ego. Sintoniza con los ritmos del universo y, suponiendo que sean ritmos marchosos, «tu culo hará lo mismo».

Como he sugerido, un problema al examinar esta posibilidad es que no se trata en absoluto de una sola idea, sino de una mezcla de ideas del budismo, misticismo, contracultura de los años sesenta, galimatías de *new age* y autoayuda. Sin embargo, un tema recurrente es que la clave reside en la pérdida del ego, el aflojar

nuestra sensación del yo en favor de algún tipo de entrega a la realidad más amplia. La idea es que más que ver el sentido de la vida como qué objetivo puedo alcanzar, si puedo ser feliz o estar satisfecho, o si es buena la vida que llevo, lo veríamos como el aprender a preocuparnos menos por ese «yo». O sea que no queremos tanto *resolver* el problema del «¿por qué estoy aquí?», sino *disolverlo* aprendiendo a ver que no hay que formularse estas preguntas egocéntricas. Al liberar nuestra mente, vemos que el «yo» pierde importancia.

Lo que aquí me interesa no es ocuparme de todas las variantes importantes de esta idea, sino considerar algunos de los problemas más generales que plantea esta amplia forma de abordar el asunto. Este método tiene sus limitaciones, que examinaré en un apartado sobre la estrechez de miras. Mi estrategia simplemente es preguntar de qué manera una opinión podría ser la clave del sentido de la vida. Dos respuestas aparecen por sí mismas. La primera es que refleja una verdad básica, que es que el yo en realidad no existe. De modo que al aprender a desprendernos de nuestro sentido del yo nos hacemos más sensibles a la verdadera naturaleza de la realidad. La otra posibilidad es que el yo sea real, pero que, por paradójico que pueda parecer, el modo en que el yo encuentra sentido es dejando de preocuparse por sí mismo. Considerando estas dos posibilidades muy generales, podemos avanzar mucho para medir el potencial de esta serie diversa de puntos de vista para dar sentido a la vida.

No hay ego

Cuando Descartes se sentó a ver qué verdades se hallaban fuera de toda duda, acabó sólo con una: que era una cosa pensante, que existía. En su *Discurso del método* escribió: «Observé que esta verdad, *pienso, luego existo*, era tan cierta y tan evidente que ni un asomo de duda, por extraordinaria que fuera, aducida por los escépticos podía contradecirla». Si Descartes tiene razón, no sólo es

segura la existencia del yo, sino que es lo más seguro de todo, porque de todo lo demás al menos puede dudarse. Sin embargo, no se puede dudar de la existencia del yo, porque en el acto mismo de dudar el yo se declara a sí mismo. «Dudo que existo» sólo puede pensarse si hay un «yo» que duda.

Si Descartes está en lo cierto, la idea de que debemos desprendernos de nuestro ego porque el yo es una especie de ilusión es completamente falsa. El yo no es ilusorio, sino la característica más cierta de la realidad. Sin embargo, ¿es posible que Descartes esté equivocado? Muchos lo han pensado. El principal problema es que Descartes está seguro de demasiadas cosas. Cuando piensa, de lo único a lo que realmente tiene derecho a estar seguro es de que se está produciendo un pensamiento. No tiene derecho a sacar la conclusión de que pensar indica la presencia de un yo real o alma.

La crítica fue realizada de modo penetrante por el gran filósofo escocés David Hume, que señaló su propia incapacidad de reproducir exactamente el sentido de certeza de Descartes cuando intentaba captarse a sí mismo pensando.

> Cuando penetro de la manera más íntima a lo que yo llamo mí mismo, siempre tropiezo con alguna percepción particular u otra, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo captarme a mí mismo en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción. Cuando durante un rato las percepciones desaparecen, como mediante el sueño profundo, soy insensible a mí mismo y tal vez se pueda decir verdaderamente que no existo. (*Tratado de la naturaleza humana*, Libro Uno).

El experimento de Hume puede llevarse a cabo en cualquier momento. Intente hacer un trabajo de introspección y ser consciente de su yo. Hume creía que fracasará. Será consciente de pen-

samientos y sentimientos concretos, pero no de un yo que está teniéndolos. Por tanto, la opinión de Hume es conocida como la teoría «fardo» del yo. El yo no es una entidad única que tiene pensamientos y sentimientos, sino la colección de pensamientos y sentimientos mismos interconectados.

No cabe duda de que Hume no es ningún místico y no abogaba por ninguna clase de disolución del ego como medio de iluminación. No obstante, su opinión guarda un sorprendente parecido con el del *anatta* budista o visión del «no yo». El budismo dice que el ser individual comprende cinco *khandhas*, traducido de forma diversa como «agregados», «factores», «grupos» o literalmente «montones». Éstos son *rupa* (la forma física del cuerpo), *vedana* (el sentimiento), *sañña* (la percepción), *sankhara* (la formación mental), que incluye procesos de pensamientos y actos de la voluntad, y *viññana* (conciencia). Esta visión es paralela a la de Hume en que el yo no es ninguno de estos cinco *khandhas* ni es ninguna otra «cosa». Sólo son los cinco *khandhas* operando *juntos.*

Una analogía que se ha utilizado para explicar esta doctrina es entre el yo y un carro. La hermana Vajira, contemporánea del Buda y *araham* —alguien que se considera que ha alcanzado la fase de iluminación más elevada— escribió:

> *Cuando todas las partes constituyentes están ahí,*
> *se emplea la designación «carro»,*
> *de la misma manera, donde existen los cinco grupos* [khandhas],
> *hablamos de «vivir siendo».*

Un carro consta simplemente de las partes de un carro montado como es debido. No es un objeto «por encima» de las partes del carro. De la misma manera, lo que llamamos el yo —la persona individual— no es más que los cinco *khandhas* ordenados debidamente.

¿Significa esto que el yo es una especie de ilusión? Parece una conclusión demasiado fuerte. En la analogía, por ejemplo, sería

una tontería decir que el carro no existe. El hecho de que no sea más que la suma de sus partes no significa que esta suma sea una ilusión. En realidad, si el carro es la suma de sus partes, entonces mientras esas partes existan el carro debe existir. La única «ilusión» sería si sostuviéramos la opinión bastante extraña de que un carro es algo distinto de una colección de piezas de carro ordenadas debidamente. De la misma manera, el único sentido en el que el yo es una ilusión es si pensamos en el yo como una entidad distinta, separada, que puede existir de forma independiente del cuerpo, pensamientos y sentimientos particulares que incluye. Ésta parece ser la única conclusión sensata que puede sacarse si se aceptan las enseñanzas budistas o los argumentos de David Hume.

Esto es importante, porque si es el único sentido razonable en el que podemos decir que el yo es una ilusión, ¿es suficiente justificar la creencia de que para vivir en armonía con la verdad deberíamos procurar de alguna manera despegarnos del yo? En otras palabras, ¿aceptar la opinión del «fardo» de Hume o la del *anatta* budista de la disolución del ego es el camino más racional que se nos ofrece?

Hay un sentido en el que el debilitamiento de nuestro apego al yo parecería una respuesta racional para aceptar cualquiera de las dos opiniones. Si el yo sólo es un agregado, parece que hay pocas esperanzas de sobrevivir a nuestra muerte física, ya que destruiríamos parte del tejido que mantiene unido el yo. Debemos entonces recordar que nuestra existencia depende del conjunto constituido por nuestro cuerpo, pensamientos y sensaciones.

Podría dar la impresión de que esto va contra la idea budista de la reencarnación. La creencia de los budistas de la reencarnación —como la muy distinta idea hindú de la transmigración de las almas— es extremadamente difícil de reconciliar con lo que sabemos de la mortalidad humana y la dependencia de la conciencia en el cerebro. Me parece que la única manera en que se puede conciliar con la doctrina del *anatta* es aceptando un número de creencias que no tenemos razones independientes para aceptar,

como la idea de que la serie de procesos mentales —conocidos como *cittas*— pasan de una vida a otra tras la muerte. No parece haber más base para creer esto que para aceptar las escrituras budistas. Pero aunque se acepte, no parece existir la continuación de un yo individual como en general se comprende. Parece más bien como pasar un testigo de conciencia de un yo a otro.

De modo que, optemos por el budismo o por la teoría más mundana del «fardo» de Hume, parece que existen pocas razones para esperar ninguna clase de auténtica vida después de la muerte para el yo que somos en esta vida. Pero en ningún aspecto parece racional reducir el apego que tenemos a nosotros mismos si aceptamos algo como la idea del «no yo» o «fardo». Ambos puntos de vista simplemente intentan explicar qué es lo que explica nuestra sensación de yo y sostienen que el yo no es una entidad distinta e independiente. Pero de ello no se deduce que debamos desear desmantelar este yo agregado. Sabemos que un coche no es más que la reunión de sus partes, pero no pensamos que por tanto la forma más real de existencia para el coche es cuando se desmontan esas piezas. En todo caso debería hacernos pensar que sólo manteniendo las partes debidamente ordenadas podemos decir que tenemos un coche. De manera similar, si el yo no es más que el producto de cuerpo y cerebro trabajando al unísono para producir pensamiento y sensación, no hay razón para pensar que podamos vivir de forma más auténtica si procuramos disolver de algún modo este yo. Si pensamos que debemos esforzarnos para disolver el ego, necesitamos una razón mejor que la creencia de que no existe un yo permanente.

Perder el yo egoístamente

Existe otra posibilidad. Podríamos pensar que debemos reducir nuestro apego al yo, no porque sea la manera de reflejar la verdadera naturaleza de la realidad sino porque es lo que se precisa para que el yo florezca. Cabría pensar que esto es una especie de

psicología inversa para el alma, algo como la idea de que si quieres llamar la atención de la persona a la que amas debes ignorarla en lugar de ser amable con ella. De modo similar, si quieres que tu yo florezca debes aprender a preocuparte menos por él. Esta idea huele a paradoja, que a menudo es la marca de fábrica de ideas que parecen profundas pero son vacuas.

Existen ciertas circunstancias en las que reducir nuestra preocupación por nosotros mismos puede resultar beneficioso. Pero aun cuando sea una buena idea, es difícil ver que proporcione algo como sentido a la vida. Por ejemplo, me parece que es cierto que a la gente le resulta difícil ser feliz y estar cómoda con el mundo si está demasiado encerrada en sí misma y, en particular, en sus problemas. La vida de estas personas es lo que Bertrand Russell denominaba «febril y confinada». Estas personas tienen que aprender a preocuparse menos de sí mismas y adoptar una perspectiva más amplia del mundo. Hacerlo puede liberarles de la trampa mental del egocentrismo no productivo. Pero esto como mucho elimina un obstáculo del camino hacia una vida con sentido, pero en sí mismo no proporciona sentido.

Otro caso es el de la persona que practica una de las muchas formas de meditación que existen para reducir el sentido del yo. Como hemos visto, si se supone que esto es deseable porque el yo es una especie de ilusión, sigue siendo un error. Una razón alternativa podría ser que la técnica de la meditación ayuda a la persona a sentirse mejor: más calmada o dada a la aceptación, por ejemplo. Pero de nuevo, aunque proporciona un beneficio, no da sentido a la vida. Tendríamos que preguntarnos por qué creemos que sentirnos más tranquilos y más dados a aceptar nuestro lugar en el mundo nos ayuda a dar más sentido a nuestra vida. Al fin y al cabo, ¿no podría argumentarse que tales sentimientos fomentan la resignación a todo lo que nos ocurra en la vida en lugar de entregarnos plenamente a ello? ¿Podría ser esto lo que Nietzsche llama una filosofía que niega la vida, una filosofía que nos hace dar la espalda a la lucha que vivir la vida plena-

mente requiere y en cambio nos pacifica, dejándonos con algo menos? Hay que responder a estas preguntas. No basta con llegar a la conclusión, partiendo del hecho de que la gente dice obtener beneficios de formas de meditación que fomentan la disminución de su sentido del yo, de que por lo tanto tales formas de meditación pueden dar sentido a la vida.

Una tercera posible explicación a por qué deberíamos tratar de perder nuestro sentido del yo es que con ello alcanzamos la unidad con el universo. Perdemos nuestra individualidad y en cambio nos sentimos parte del gran todo que es la existencia.

Una vez más voy a pasar muy deprisa por una idea que muchos creen que merece mayor atención. Pero la idea en sí es incoherente. Si uno verdaderamente perdiera el sentido del yo, no podría informar de ningún sentimiento de unidad con el universo. Más bien, al final de la meditación diría que regresa a la conciencia después de haber perdido todo sentido de la conciencia, un poco como uno se siente al despertar. Cualquier sentimiento eufórico durante semejante forma de meditación tiene que tenerlo *uno mismo*, de lo contrario no puede haber ningún sentimiento en absoluto.

Otro problema con esta idea es que sugiere que el sentido de la vida de una persona es no tener vida alguna. Uno alcanza su mayor potencial perdiendo su sentido del yo por completo; en realidad, dejando de existir. Acabamos con otra impresionante paradoja: el sentido de su vida es que pierda todo sentido de esa vida. Bueno, eso puede arreglarse: se llama muerte.

La razón por la que estoy siendo un poco brutal es que creo que existe una terrible falta de honradez entre algunos de los que afirman que lo que están intentando conseguir es reducir el apego al ego. La pura verdad es que la gente que encuentra satisfactorio este camino vive una vida feliz. En otras palabras, les gustan sus «prácticas espirituales» porque les hacen sentirse más felices, en paz o lo que sea, que las alternativas que han probado. O sea que a pesar de todas las palabras bonitas sobre perder el ego, en

realidad se están simplemente entregando a otra forma de autogratificación. Esto no es materialista ni perjudicial para los demás, por lo que tendemos a mirarlo con bastante bondad. Pero en ningún sentido es una forma de vida que muestre indiferencia hacia el interés por uno mismo.

En realidad, es sorprendente cómo cualquier mención de una palabra como «alma» o «espíritu» puede cegarnos a la presencia del egocentrismo. Madonna, por ejemplo, dijo en una ocasión: «Nuestra tarea es navegar por este mundo comprendiendo al mismo tiempo que lo único que importa es el estado de nuestra alma». Esto puede que la haga parecer muy «espiritual», pero está expresando una actitud completamente centrada en sí misma. «Lo único que importa» es cómo somos nosotros mismos por dentro.

La persona que soporta penalidades para ayudar a otros muestra considerablemente más indiferencia por su propio bienestar que una persona que vive sonriendo y en paz en un monasterio o comuna. Se mire como se mire, esto es satisfacer al yo, no reducir el interés por él. Puede ser una forma de vida que valga la pena, pero hay que verla tal como es.

Están los que dicen que la meditación puede darnos una forma de conocimiento que no puede expresarse con palabras. En este caso, como dijo Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse». Confieso que soy escéptico, y este escepticismo se ve reforzado por el hecho de que como las palabras no pueden expresar cómo se supone que esta iluminación es, no tengo base para juzgar si debería practicarla. Al fin y al cabo, se hacen promesas similares de muchas y diversas formas de espiritualidad. Asimismo suelen hacer hincapié en que se tardan muchos años en alcanzar esta iluminación. Pero ¿qué razones podrían darme para que eligiera una u otra vía y dedicara años de mi vida a la búsqueda de algo que no sé lo que es? Sólo puede ser que esté impresionado por los efectos que parece tener sobre otros y tenga buenas razones para querer ser como ellos y pensar que puedo ser como

ellos. Sin embargo, personalmente el tipo de desapego que tales personas tienen me parece engreído, farisaico y alienente.

No obstante, reconozco las posibles verdades que pueda haber detrás de estas prácticas. Entiendo que la meditación puede formar parte de una vida con sentido, de la misma manera que entiendo que la felicidad, el placer, la búsqueda de la excelencia y el amor pueden formar parte de una vida con sentido. Todas estas cosas pueden ayudarnos a que valga la pena vivir por sí misma esta vida que tenemos. Pero sólo pueden juzgarse según contribuyan o no a esta meta.

Así, por ejemplo, imaginemos que alguien siente una profunda paz al meditar, o la sensación de unidad con el universo. Estos sentimientos pueden hacer que la persona crea que sólo el ser capaz de tenerlos hace que valga la pena vivir. De este modo es capaz de llevar lo que para ella es una vida con sentido porque ha encontrado un modo de vida que vale la pena por sí mismo. Sólo de esta manera puede decirse que los beneficios de la meditación contribuyen a dar sentido a la vida.

Pero hay que recordar que se está hablando de sentimientos, no de hechos. Si alguien dice que *siente* que está en unidad con el universo, eso no significa que lo esté, como tampoco alguien que dice que ha oído la voz de Dios significa que la ha oído. Semejantes sentimientos no son una guía hacia la verdad. Y, como hemos visto, una cosa que deseamos sobremanera de la vida es vivirla sinceramente. No queremos que nos engañen respecto a la naturaleza de la realidad. Creo que las personas que sienten que la meditación da sentido a su vida no es sólo porque sea una gran experiencia, sino porque creen que les ofrece una especie de conocimiento de la verdad. A pesar de las aparentes contradicciones que he indicado anteriormente, creen que lo que ellos llaman pérdida de sentido del yo refleja alguna verdad sobre el yo.

Poco hay que decir de esto. Estas afirmaciones no se hacen sobre la base de razones que puedan explicarse sino sobre la de la convicción personal, basada en la experiencia subjetiva. Esto si-

túa a la persona en la misma posición que cualquiera que crea basándose en la fe. Como he argumentado en el capítulo 3, esta fe constituye un riesgo ya que se apoya en una forma de justificación en la que en general no se puede confiar. En este caso, en el que se especifica que el tipo de conocimiento declarado no se puede expresar en palabras, no se puede decir nada directamente sobre el objeto de esta fe. Lo único que se puede decir es que las personas que adoptan este tipo de conocimiento deberían reconocer que por muy fuertes que sean sus convicciones personales en general no se puede considerar que proporcionen buenas razones para que los demás las sigan, ni siquiera buenas razones para que ellos mismos crean.

Estreche su mente

Estoy seguro de que a muchos les parecerá demasiado somero mi rechazo de la opinión de que deberíamos reducir nuestro apego al ego o yo. Podría señalarse, y sería muy correcto, que, viniendo de la tradición filosófica occidental, simplemente no sé mucho de las filosofías orientales referentes a este tema. Si supiera más, quizá demostraría más respeto. En realidad, así prosigue mi crítica imaginaria, he tenido una mente demasiado estrecha al descartar con demasiada rapidez posibilidades que merecen atención seria.

Sin duda estoy de acuerdo en que debemos tratar de evitar el chovinismo. Los seres humanos muestran una propensión demasiado grande a aceptar ideas que están en circulación donde han crecido y a rechazar las que son extrañas o extranjeras. En realidad, ésta es una razón para recelar de las religiones, pues aunque las religiones afirman revelar verdades universales sobre la naturaleza absoluta de Dios, la religión en la que cree una persona parece depender sobre todo de cuestiones locales, como dónde ha nacido uno, qué religión siguen sus padres o qué religión exótica está de moda en aquel momento.

Pero sería injusto hablar únicamente de la religión. En filosofía reinan demasiadas desviaciones locales. A los filósofos educados en las universidades británicas en general les gusta poco gran parte de la filosofía francesa, la cual encuentran pretenciosa, oscurantista y vacía. Sin embargo, los filósofos educados en Francia no ven así la filosofía francesa, por lo que es evidente que las circunstancias locales producen algún efecto sobre qué clases de filosofía se consideran buenas o malas.

Todo esto es cierto. Pero ¿qué se deduce de ello? Lo que no se deduce es que tenemos que suponer que todos los puntos de vista alternativos son igualmente válidos hasta que los hayamos examinado a fondo por nosotros mismos y hayamos demostrado lo contrario. Esto es algo que no podemos hacer. Sencillamente, existen demasiados sistemas de creencias en el mundo, se ofrecen demasiadas explicaciones respecto a por qué estamos aquí y cómo deberíamos vivir. ¿Cómo debería uno empezar a intentar examinar la verdad de todos y cada uno de ellos desde dentro, negándose a estar satisfecho con lo que para los que lo miran desde dentro parecería una comprensión superficial? No puede hacerse por la simple razón de que la vida no es lo bastante larga. Algunas de estas alternativas en realidad exigen toda una vida de práctica, lo que significa que podría «probarse» sólo una.

Es imposible examinar una serie de sistemas de creencias con la profundidad que sus seguidores consideran necesaria para una auténtica comprensión. Y sin embargo, se produce una reacción común, cuando alguien rechaza un sistema de creencias así, y es que la gente insiste en que el que la rechaza no tiene derecho a rechazarla, porque no ha penetrado en ella con suficiente profundidad.

Esto pone de relieve un auténtico dilema con que todos nos enfrentamos cuando tratamos de encontrar sentido a la vida. Aunque en general se aprecian las virtudes de tener una mente abierta, no es frecuente observar que también se precisa cierta estrechez mental si queremos llegar a alguna parte. No se puede es-

tar abierto a todas las posibilidades de la misma manera, de lo contrario se acaba por no creer en nada. No obstante, hay que vivir, hay que decidir qué dirección tomar en la vida. Esto es inevitable. Incluso decidir no decidir, sacar la conclusión de que la mejor manera de vivir la vida es mantener un agnosticismo global es tomar la decisión de que un modo de vida —el de la exclusión de la incredulidad— es mejor que las alternativas.

Dado, pues, que la vida es corta y las decisiones sobre lo que significa la vida para nosotros no pueden aplazarse indefinidamente, tenemos que adoptar un criterio lo mejor que podamos sin haber reunido antes todas las pruebas a favor y en contra. Esto implica algún riesgo, ya que es posible, por supuesto, que injustamente descuidemos una idea que podría resultar ser cierta. Pero estos riesgos son inevitables. Corremos el riesgo de perdernos buenas ideas si pasamos demasiado tiempo en un número menor, pasando por alto completamente muchas otras, o si pasamos demasiado tiempo en demasiadas, sin hacerles plena justicia.

¿Cómo, pues, puede uno decidir a qué ideas dedicar tiempo y cuáles dejar aparte tras dedicarles relativamente poca atención? Una cosa que podemos hacer es agrupar ideas y tratarlas como ideas afines. Por ejemplo, podemos llegar a la conclusión de que no vemos razón para creer en Dios o en dioses, y podríamos llegar a esa conclusión tras haber pensado mucho. Evidentemente, si una persona piensa esto es probable que haya centrado su pensamiento sólo en una o dos religiones. Pero si por lo que considera una buena razón ha llegado a la conclusión de que no existe ningún Dios, entonces es inútil pasar mucho tiempo examinando las creencias de todas las religiones de las que sabe poco y que crean en Dios. En otras palabras, se piensa larga y profundamente al nivel más general posible y no es necesario examinar cada ejemplo específico del tipo de creencia que se ha descartado.

Otro terreno en el que este mismo método es necesario es el tema de lo paranormal. Se produce un inagotable suministro de afirmaciones sobre sucesos paranormales. Es realmente imposi-

ble valorarlas todas. Pero no es necesario hacerlo. Si se ha examinado una serie de casos y se ha llegado a la conclusión de que no hay pruebas de la existencia de fantasmas o fenómenos paranormales, la próxima vez que alguien le diga: «Ah, pero ¿cómo explicas el *poltergeist* de los tulipanes arrancados de Hampstead Lane», usted responda simplemente que no tiene por qué hacerlo. La experiencia le ha demostrado que en todos los demás casos de supuestos encantamientos no han existido pruebas reales de la presencia de fantasmas, y que, además, todo lo que sabemos del mundo y la vida humana sugiere que esas cosas no existen. Por tanto, no le incumbe ir por ahí desaprobando cada caso con que todavía no se ha topado. Sus razones para no creer en estas historias son lo bastante buenas e iría mal aconsejado si siguiera perdiendo el tiempo tomándose en serio afirmaciones que no tiene motivos para aceptar.

En resumen, pues, hay que crear una especie de jerarquía de creencias y centrar la atención no en las muchas afirmaciones específicas o sistemas de creencias que parecen contradecirlas, sino en los supuestos más generales en sí mismos. Por eso no estoy convencido de que deba dedicar más tiempo al budismo, por ejemplo. Una de mis creencias más básicas es que los seres humanos son esencialmente animales físicos y que no pueden sobrevivir a la muerte de su cerebro, como mínimo hasta que, o a menos que, la tecnología esté lo suficientemente desarrollada para permitir que el cerebro se reproduzca de manera eficaz. No quiero defender aquí esta afirmación. Sin embargo, creo que las pruebas de que es cierta simplemente son abrumadoras, por lo que no tengo motivos para tomarme en serio ningún sistema de creencias que afirme que la personalidad se basa en otras fuerzas o principios misteriosos como los *citta* o *khandhas*. El budismo no es más que otro ejemplo de un tipo general de explicación que, estoy convencido, es inadecuada y por tanto no veo la necesidad de examinar cada ejemplo de este sistema de creencias con gran detalle. En otras palabras, creo que tengo que cerrar selecti-

vamente mi mente a estos sistemas de creencias con el fin de asegurar que mi pensamiento es productivo y no se limita a dar vueltas constantemente a un terreno conocido.

Por otra parte, tengo que mantener la mente abierta cuando se trata de mis ideas generales. Si veo pruebas lo bastante convincentes de que estoy equivocado al sostener con firmeza la tesis de la mortalidad humana, entonces el edificio de mis creencias se halla amenazado y tengo que examinarlo con atención. Pero observe que necesito pruebas convincentes, no sólo un aparente contra-ejemplo o una simple contra-afirmación. Sin embargo, otra historia de fantasmas u otro credo religioso inventado miles de años atrás, cuando poco o nada entendíamos del funcionamiento del cerebro, no es suficiente para merecer un serio re-examen de mis creencias.

Todos tenemos que hacer este tipo de acto equilibrador. Las creencias más fundamentales de usted pueden muy bien ser diferentes de las mías, y en consecuencia los tipos de afirmaciones que usted tiene que pasar por alto o debe examinar con atención variarán. Pero no tendrá más opción que poner en práctica un tipo de norma de conducta similar. No puede ir y examinar a fondo todas las afirmaciones que parecen contradecir lo que usted cree. Algunas se descartan como simplemente otro ejemplo de un tipo de pensamiento que usted rechaza y otras las ve como un reto interesante. La clave para mantener la mente abierta es hacer estas distinciones de forma justa y sincera, reconociendo los auténticos retos y estando siempre abierto a la posibilidad de que pueda aparecer otro. Básicamente, tiene que reconocer que puede haberlo entendido mal. Pero dar igual crédito a todas las alternativas no es tener una mente abierta sino una mente vacía.

Soy consciente de que algunas personas pueden encontrar repugnantes estos últimos pensamientos. La idea de que una mente abierta es importante por encima de todo lo demás prevalece de tal modo que cualquier sugerencia de que estrecharla un poco es esencial puede verse como una herejía. Pero es la única

manera. ¿Trata usted las afirmaciones de la secta de los Davidianos y otros cultos cristianos marginales con la misma seriedad que las afirmaciones de las fes más importantes del mundo? Cuando oye que alguien ha declarado que el fin del mundo está cerca, ¿siempre lo comprueba para ver si tiene razón? Espero que no. Estrechamos nuestra mente no sólo para evitar desperdiciar energía mental sino porque tenemos que hacerlo.

Sin embargo, sí tenemos que mantener la mente abierta al respeto y la tolerancia hacia la diferencia. La imposibilidad de valorar todas las formas de creencia desde dentro no debe impedirnos estar a favor o en contra de algunas de ellas, o expresar nuestras objeciones a ellas de forma clara y firme, como yo he hecho. Pero debe precavernos de no descartar la posibilidad a secas de que otros hayan encontrado una manera valiosa de vivir o verdades que a nosotros se nos han escapado. No es arrogancia creer en lo que tenemos buenas razones para creer y rechazar lo que no. Sólo somos arrogantes si negamos la posibilidad de que no obstante podríamos estar equivocados.

El retorno del yo

Volver al tema principal de este capítulo, liberar la mente perdiendo el yo, no parece una vía útil para encontrar sentido a la vida. Aunque sea verdad que en cierto modo el yo es una ilusión, esto no nos da ninguna razón para tratar de desmantelar el aparato que hace posible la existencia del yo. Perder temporalmente todo sentido del yo también parece ser, a la larga, un modo de satisfacer el yo, y por tanto cualquier técnica que proporcione esta pérdida del yo tiene que ser juzgada teniendo en cuenta si sus efectos son una parte deseable de una vida con sentido. Por otro lado, perder de forma permanente el sentido del yo se conoce como muerte.

Reducir nuestro apego al yo puede ayudar a liberarnos de un interés narcisista por nuestro bienestar y esto sería bueno. Pero

como mucho es una manera de eliminar un obstáculo para la realización, más que una fuente de sentido en sí misma. Ciertas técnicas de meditación pueden ayudarnos a sentirnos unidos al universo más amplio, pero esto no significa que lo estemos o que todas las cosas sean una.

Sin duda alguna, hay quien afirmaría que el tipo de iluminación proporcionado por la pérdida del yo no puede expresarse en palabras, lo cual hace imposible realizar el análisis de la misma manera que las otras ideas que contiene este libro. Pero sigo convencido de que no hay mejor base para valorar las ideas que los argumentos racionales. Un argumento puede presentarse con claridad, ser evaluado y criticado. No precisa confiar en nada. Si tiene defectos, puede demostrarse que tiene defectos. No estoy diciendo que toda idea con algún valor tenga que ser producto de un argumento racional. Lo que digo es que la discusión racional es con mucho la mejor manera de examinar las ideas. En el momento en que alguien dice que lo que piensa no puede discutirse o debatirse, por supuesto no queda nada que decir ni en lo que pensar. Por eso no me disculpo por no discutir ni pensar más sobre estas ideas. Puede que parezca despectivo, pero creo que es tan sólo aceptar la afirmación de que una idea no puede expresarse en serio mediante el lenguaje: es inútil tratar de discutir lo que no se puede decir. Es como intentar beberse una sinfonía.

10

La amenaza del sinsentido

Mi vida no tiene objetivo, y sin embargo soy feliz.
No lo entiendo. ¿Qué hago bien?

CHARLES SCHULZ, dibujante de cómics

El problema con un libro sobre el actual rey de Francia es que el tema no existe. De manera similar, la posibilidad de que la vida carece de sentido amenaza con hacer de este libro, o cualquier discusión sobre el sentido de la vida, un discurso sobre nada. Esta amenaza es real y se pone de manifiesto de diferentes maneras.

En el capítulo 8 he introducido la posibilidad de que simplemente no exista ningún sentido y tengamos que vivir con ese hecho. Charles Schulz, el creador de Snoopy, parece seguir esta línea, pero su respuesta es flemática. Albert Camus, por el contrario, pensaba que el hecho —tal como él lo veía— de que la vida no tuviera sentido presentaba un problema apremiante: ¿por qué, pues, no suicidarse? Camus creía que el suicidio no era la mejor opción, pero que había que afrontar el «absurdo» de una vida sin sentido y vivir con ello, sinceramente y con coraje. Rechazar con ligereza el sinsentido de la vida como algo que no presenta ningún problema, como hacía Schulz, no sirve. ¿La vida realmente carece de sentido y, por tanto, debemos reaccionar como Schulz o como Camus?

Algunas personas tienen una manera diferente de rechazar la idea de que la vida carece de sentido. Afirman que el llamado problema del sentido es un seudoproblema. No se trata de que la vida tenga o no sentido. Se trata de que no tiene sentido hablar de la vida en esos términos. Es tan inútil preguntar si la vida tiene sentido como lo es preguntar si una pieza de música está escrita en pasado o en presente. La vida no es simplemente una cosa que pueda tener sentido.

La amenaza de carecer de sentido puede manifestarse de una tercera manera. Cabría pensar que aunque la vida pueda tener sentido es inútil buscarlo, ya que es evidente que ni siquiera las mentes más sabias de la historia se ponen de acuerdo sobre lo que es y nuestras probabilidades de mejorar sus esfuerzos son infinitesimalmente pequeñas.

¿Se puede descartar alguna de estas tres amenazas a la posibilidad de que exista sentido?

El sentido del sinsentido

Examinemos primero a los que niegan que la vida tiene sentido. El problema es que a menudo la idea de que «la vida carece de sentido» sólo es cierta si nos limitamos a una manera estrecha de pensar de qué manera la vida podría tener sentido. Si lo hacemos, podríamos estar de acuerdo en que la vida carece de sentido en esos términos. En realidad, este libro ha hecho esto. Si, por ejemplo, creemos que para que la vida tenga sentido ha tenido que ser creada pensando en cierto objetivo, estoy de acuerdo en que la vida carece de sentido *en ese sentido*. Los argumentos del capítulo 1 demostraban, espero, que no podemos encontrar sentido en los orígenes de la vida. Si pensamos que para que la vida tenga sentido hay que llegar a alguna meta futura, una meta que trasciende esta vida, de nuevo estaría de acuerdo en que la vida carece de sentido *en ese sentido*. Los argumentos del capítulo 2 pretendían demostrar que el sentido de la vida no puede aplazar-

se indefinidamente a algún futuro objetivo o meta y que, dada la evidencia de nuestra mortalidad, no puede situarse ningún objetivo más allá o después de esta vida.

Me parece que cuando la mayoría de la gente dice que la vida carece de sentido se refiere a sentido en uno de estos casos o en ambos. Están diciendo —correctamente, a mi modo de ver— que nuestra vida no fue creada con algún fin o meta y que después de la vida no hay nada que pueda dar un objetivo a lo que hacemos en esta vida. Pero llegar a la conclusión de que «por lo tanto la vida carece de sentido» simplemente es desconocer las otras muchas maneras en que la vida puede tener sentido. Cuando Schulz habla de que la vida no tiene objetivo, ni dirección, ni sentido, este último punto no tiene que deducirse de los otros dos.

Lo que falta es reconocer que la vida puede tener sentido si descubrimos que vale la pena vivirla por sí misma, sin recurrir a otros fines, metas u objetivos. El modo de hacer eso ha sido el tema de gran parte de este libro. En realidad, incluso Schulz parece reconocerlo cuando dice: «Sin embargo soy feliz. No lo entiendo. ¿Qué hago bien?» Lo que Schulz finge no entender es que estar satisfecho haciendo lo que hace sea suficiente para que su vida tenga sentido, ya que en sí mismo hace que su vida valga la pena. Su fingida incapacidad de «entenderlo» no es más que la consecuencia de suponer que el sentido de la vida ha de proceder de objetivos o metas que están más allá de la vida misma. Una vez nos libramos de esta noción, no hay ningún misterio en lo que Schulz estaba «haciendo bien».

Lo mismo se puede decir de la pregunta de Camus de cómo podemos vivir la vida si es absurda y carece de sentido. También en este caso sólo «carece de sentido» en determinados sentidos de la palabra. No es que podamos eliminar los problemas que Camus presenta simplemente cambiando su vocabulario. Por supuesto, se daba cuenta de que en cierto sentido de la palabra él mismo decía que se podía vivir con sentido en un mundo que en otro sentido carecía de sentido. Pero como creía que reconocer y

aceptar el «absurdo» de la vida» era esencial para la auténtica existencia, pensaba que negar el sinsentido de la vida sólo porque la expresión «con sentido» tiene diferentes sentidos nos desvía de afrontar la realidad de la situación humana.

Aquí nos enfrentamos con una dificultad fundamental. Casi todos los que niegan el sentido de la vida parecen rechazar sólo la idea de que la vida tiene un tipo específico de sentido: uno determinado por agentes, objetivos o principios de algún modo externos a este mundo. Esto no justifica la conclusión de que la vida no posea ningún sentido. Su declaración de que «la vida no tiene sentido» parece así ser sólo una especie de hipérbole.

Sin embargo, entre los que lo niegan están los flemáticos y los pesimistas y están metidos en este discurso hiperbólico por dos razones muy diferentes. Los flemáticos en un sentido disfrutan con la falta de una fuente externa de sentido en la vida. Schulz puede bromear sobre el hecho de que su vida no tenga sentido porque, existencialmente, no parece importar. Su vida es feliz y por tanto, en un sentido importante, para él tiene sentido. Los pesimistas, por el contrario, piensan que la falta de semejante fuente externa de sentido presenta una auténtica dificultad que debería preocuparnos profundamente. Hablar del sinsentido de la vida se considera, pues, necesario para hacer ver la urgencia de la situación con la que nos enfrentamos, abandonados a nuestros propios mecanismos en un universo frío y sin objetivo.

Dado que estas dos reacciones a la supuesta falta de sentido de la vida —un goce semiligero y una seriedad desaprobadora— son diametralmente opuestas, podría parecer que una u otra es gravemente errónea. O Camus necesitaba animarse o Schulz debería haberse tomado más en serio su situación. Pero no estoy seguro de que se pueda decir que uno u otro tenga razón o no la tenga, porque lo que los divide no es tanto su valoración de los hechos como el modo en que reaccionan a ellos emocionalmente. Cabe imaginar una conversación entre los dos en la que Camus intenta sacar a Schulz de su complaciente felicidad. ¿No es

posible que Schulz pudiera estar de acuerdo con todo lo que Camus dice sobre nuestro apuro y sin embargo al final darle la vuelta y decir: «Estoy de acuerdo, pero no me preocupa tanto como al parecer te preocupa a ti»?

Los que comparten la disposición de Camus a menudo consideran que las reacciones de los que son más como Schulz demuestran tener poca profundidad. Cierta medida de angustia o desesperación ante la falta de objetivo del universo se considera señal de que una persona verdaderamente ha captado la realidad plena de la condición del ser humano. Si no te preocupa, no lo has entendido. Pero a mí me parece que esto no es más que una especie de esnobismo existencial del que en última instancia habría que acusar a los románticos. Tenemos esta idea de que el genio, el poeta o el vidente tiene que sufrir de alguna manera para comprender verdaderamente. Wordsworth hablaba de «los pensamientos balsámicos que brotan/del sufrimiento humano». Proust escribió: «Sólo nos curamos del sufrimiento experimentándolo plenamente». Ni siquiera el político del siglo diecinueve Disraeli fue inmune a la moda romántica y dijo: «Ver mucho, sufrir mucho y estudiar mucho son los tres pilares del saber». En cada caso el sufrimiento se consagra como noble y necesario, es el precio de la sabiduría.

El problema aquí es que una verdad general se ha llegado a convertir en una ley inquebrantable. Considere una analogía el dicho «Se aprende de los errores». Sería estúpido entenderlo como que se puede aprender *sólo* de los errores propios. Es mucho mejor, si es posible, aprender de los errores de los demás. Como escribió Catón hace dos mil años: «Los hombres sabios evitan los errores de los necios». Es lamentable que a menudo no aprendamos hasta que hemos cometido el error nosotros. Lo importante es aprender.

Del mismo modo, a menudo aprendemos con el sufrimiento. Pero es mucho mejor si podemos aprender sin sufrir, o aprender del sufrimiento de los demás (sin hacer sufrir a los demás, por

supuesto). Sin embargo, algunas personas confunden el hecho de que sufrir a menudo es la vía hacia el aprendizaje con el hecho de que sufrir de alguna manera es esencial para aprender, o que la persona que aprende sufriendo necesariamente ha aprendido más que la persona que ha aprendido sin sufrir. Aunque en general puede ser cierto, en modo alguno lo es siempre. Muchas personas sufren y jamás aprenden. Otras aprenden enseguida y se evitan la necesidad de sufrir.

Pero quizá como sufrir nos cuesta demasiado, sentimos la necesidad de darle una especie de premio. No nos gusta pensar que nuestro sufrimiento pasado fue innecesario o que podíamos haberlo evitado, porque eso sería aceptar que la vida ha sido peor de lo que habría podido ser sin ningún beneficio añadido. Creemos que los que han sufrido menos se han perdido algo. Nos dolería demasiado aceptar simplemente que han sido más afortunados que nosotros.

Esto me parece una especie de mala fe, la falta de aceptación del papel de la casualidad y el sinsentido de mucho sufrimiento que hay en la vida. La carga de falta de autenticidad puede así volverse contra los que, en el espíritu de Camus, creen que los que aceptan de forma flemática el sinsentido del universo carecen de profundidad. Estos pesimistas que niegan el sentido de la vida simplemente se niegan a aceptar que su propia angustia es contingente, un reflejo de su propio temperamento y no una forma esencial de sufrimiento mental que todo el mundo tiene que experimentar para vivir honradamente. La realidad es que si uno es flemático o pesimista respecto a la falta de sentido del universo depende en gran medida de cómo reaccione emocionalmente como individuo, no a ninguna diferencia en la profundidad de su comprensión.

Aquí también pueden existir factores sociales e históricos. Por ejemplo, cuando pensadores como Nietzsche proclamaron por primera vez la muerte de Dios, lo hicieron en un ambiente en que se compartía de forma general la suposición de que la exis-

tencia de Dios era precisa para que la vida tuviera sentido y para que la moralidad tuviera una base. Enfrentados entonces con la supuesta verdad de que el universo carece de objetivo, sentido o urgencia, cabía esperar trastornos y pánico existencial. Cuando uno supone que el universo tiene un objetivo, si este supuesto se hace añicos es de esperar que se genere ansiedad.

Sin embargo, si uno ha crecido sin esos supuestos, la afirmación de que el universo está desprovisto de objetivo es probable que pierda gran parte de su fuerza. Si no sorprende, si no socava los supuestos básicos en los que se basa su propia visión de la vida y sus valores, entonces ¿por qué va a reaccionar con angustia y ansiedad? Tal vez, pues, la hipérbole de los primeros existencialistas en gran parte era consecuencia de factores históricos, reflejando hasta qué punto sus ideas eran nuevas, radicales y desafiantes y socavaban el tejido social. Vivimos en un mundo muy diferente y por tanto no debería sorprendernos que su angustia ahora a muchos nos haga pensar más en la adolescencia que en el genio. *Peanuts* puede que no sea tan profundo como *El mito de Sísifo*, pero eso no significa que Schulz debiera haber tenido que estar tan hastiado de la vida como Camus.

Pistas falsas

La idea de que la vida carece de sentido parece, pues, pura hipérbole. Podemos aceptar que el universo carece de objetivo y que no existe sentido fuera de este mundo sin sacar la conclusión de que la vida en sí misma carece de sentido.

Sin embargo, hay otro modo de intentar recusar la idea de que la vida ha de tener sentido. Se trata de afirmar que la vida no es algo que pueda tener sentido, y por tanto la idea del «sentido de la vida» es incoherente.

Esta idea es abordada, pero no expresada plenamente, por las escuelas filosóficas del positivimismo lógico y del lenguaje corriente que florecieron en la primera parte del siglo veinte en Vie-

na y Oxford respectivamente. Ambos movimientos ahora han caído en desgracia, pero los dos tenían razón al afirmar que los problemas filosóficos a veces pueden ser consecuencia de una mala comprensión o un mal empleo del lenguaje. A veces podemos expresar un problema en un inglés perfecto que no obstante esconde una incoherencia más profunda.

La reacción característica de A. J. Ayer a un comentario hecho por el entonces obispo de Birmingham, Hugh Montefiore, en un debate de televisión capta algo de este espíritu. Ayer había dicho que sólo los humanos podían dar sentido a la vida. Cuando el obispo objetó que, de ser eso cierto, la vida no podía tener un sentido último, Ayer replicó: «¡No sé qué significa un sentido último!» Ayer está sugiriendo que las palabras del obispo son vacías. Parecen estar diciendo algo con sentido en una lengua, pero en realidad no significan nada, ya que no puede sacarse ningún sentido de la noción «sentido último».

El argumento de que «el sentido de la vida» es absurdo es, en forma amplia, que la vida no es algo que pueda tener sentido, igual que un sonido no puede tener colores. De modo que igual que la frase «el color de una sinfonía» literalmente no tiene sentido (aunque quizá metafóricamente sí lo tenga), «el sentido de la vida» literalmente carece de sentido (aunque, de nuevo, podemos hablar del sentido de la vida en forma metafórica.)

Pensemos en los diversos significados que da el diccionario del término «sentido». Un significado es «razón de ser, finalidad». La razón de ser de un pastel es ser comido, porque fue creado con esa intención. Pero si la vida no es más que un producto del mundo natural, esta idea de la intención aquí es inadecuada, pues la vida no es una cosa que esté destinada a nada.

Se puede «tener intención de hacer algo». Por ejemplo, tenía intención de llamarte pero me olvidé. Pero esto tampoco es aplicable a la vida. Del mismo modo, se puede decir que una persona «tiene buenas intenciones», pero la vida no tiene ni buenas ni malas intenciones.

El sentido también se refiere al significado de algo, de modo que una palabra «tiene un significado» o una señal de carretera circular de color rojo con una gruesa banda horizontal blanca en el medio «significa» que hay que parar. Pero tampoco esto se puede aplicar a la vida: la vida no *significa* nada.

Sin embargo, el intento de argumentar que la idea general de «un sentido de la vida» es incoherente se tambalea cuando se trata del significado de «sentido» que se refiere a la importancia que algo tiene, como por ejemplo «significa mucho para mí». Es precisamente aquí donde la vida puede tener y tiene sentido. No tiene sentido en sí misma, desde una perspectiva neutral. Pero tiene algún sentido para nosotros. La pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» puede que no encaje muy bien con esta interpretación, pero la pregunta «¿Cómo puede tener sentido la vida o tiene algún sentido para nosotros?» sin duda encaja. La pregunta así es por qué la vida posee valor para nosotros, por qué pensamos que es importante y que vale la pena vivir. Ésta es una pregunta totalmente coherente, que ha ocupado gran parte de este libro.

O sea que de forma muy parecida a los que desacreditan el sentido de la vida, los que niegan que «el sentido de la vida» en sí mismo es una noción con sentido son culpables de hipérbole. Tienen razón al señalar que en ciertos sentidos de la palabra es una tontería hablar de sentido con respecto a la vida. Pero la vida puede tener sentido en el sentido de que es importante para nosotros y la valoramos.

La vida no examinada

Creo, entonces, que podemos responder a los que niegan «el sentido de la vida», aceptando al mismo tiempo que sus críticas contienen auténticas percepciones. Sin embargo, hay otra respuesta escéptica. Es decir que, aunque puede comprenderse que la vida no tiene sentido en algún sentido de la palabra, es inútil perder el tiempo en la tierra tratando de «descubrirlo».

Este punto de vista puede contrastarse con el simple y hedonista *carpe diem* descrito en el capítulo 8, que era una sencilla y supuestamente obvia explicación del sentido de la vida. La posibilidad que ahora estamos considerando, sin embargo, es que el sentido de la vida no es obvio o transparente sino opaco. No podemos esperar estar de acuerdo en lo que es el sentido de la vida ni llegar a ninguna respuesta definitiva. En realidad, puede que no exista ninguna respuesta definitiva. ¿Quién puede saberlo? De modo que lo mejor es limitarse a seguir viviendo y dejar de preocuparse por si la vida tiene sentido.

Muchos a los que atrae la reflexión filosófica encuentran horrenda esta reacción. Es probable que reaccionen citando las conocidas palabras de Sócrates: «La vida no examinada no vale la pena ser vivida». Somos *Homo quaerens* además de *Homo sapiens*: criaturas que preguntan y razonan. Si no ejercitamos estas facultades viviendo una «vida examinada» estamos viviendo una existencia menos que plenamente humana.

Un punto que vale la pena resaltar es que no puede suponerse que sólo se puede vivir la vida examinada haciendo filosofía. Sócrates dijo antes de hacer este comentario sobre la vida no examinada: «... a diario disertar sobre la virtud, y sobre esas otras cosas sobre las que me oís examinarme a mí mismo y a los demás, es el mayor bien del hombre». Esto deja claro que está alabando todas las formas de investigación racional. En este aspecto, hay muchas maneras de examinar la vida, a través de la literatura, la ciencia, la historia o simplemente la discusión cotidiana sobre la gente y los acontecimientos. De modo que si le damos la vuelta al viejo cliché socrático, éste no justifica la creencia de que todos deberíamos volvernos filósofos.

No obstante, muchos aún afirman que tenemos que entregarnos a alguna forma de reflexión filosófica para que nuestra vida tenga sentido. Yo recelo de esto. Huele a arrogancia intelectual y quizá revela una falta de imaginación. La gente tiende a sobreestimar la importancia de las cosas que más le interesan; por

ejemplo, la English National Opera, conocida como ENO, en una ocasión hizo una campaña de publicidad utilizando un eslogan basado en sus iniciales: *Everyone Needs Opera* [Todo el mundo necesita la ópera]. Lo interesante no es tanto que el eslogan sea patéticamente falso, sino que está claro que está creado para llamar la atención de los amantes de la ópera, y dentro de ese grupo no es raro oír que la gente expresa un sentimiento similar. Esto me recuerda al personaje de la película *Educando a Rita* de Willy Russell cuando exclama: «¿No te morirías sin Mahler?» Bueno, no, la verdad, pero como entusiasta que es no puede evitar pensar que Mahler es una parte indispensable de una vida plena.

Este alegato especial de lo que nos interesa es notablemente común. A la gente le cuesta pararse en «Esto me parece realmente interesante» o «Esto es parte de lo que hace que para mí la vida valga la pena». Con demasiada frecuencia siguen y afirman «Todo el mundo debería al menos conocer un poco o experimentar...» lo que sea que a ellos les gusta. Pero a menos que nos convirtamos en diletantes a tiempo completo, probando una semana de esto y una semana de aquello, no todo el mundo puede tener razón.

Por supuesto, en este punto el defensor típico del mandato socrático de examinar la vida de uno mismo insistirá en que la filosofía es un caso especial porque es la disciplina que sustenta todas las disciplinas, la que aborda las cuestiones más fundamentales. Por tanto existen realmente buenas razones para decir que todos deberíamos interesarnos por la filosofía, y no por la historia, la poesía, la física nuclear o el yoga. Me cuesta estar en desacuerdo, pero eso no me impide intentarlo. Pienso que hay varias razones para pensar que no es esencial encontrar sentido a la vida de un modo filosóficamente riguroso.

La primera es simplemente que la mayoría de la gente jamás logra expresar para sí misma una opinión coherente de lo que es el sentido de la vida. Lo máximo que saca la gente en claro es una

especie de lema, una regla básica que le ayude a ir tirando: «vive y deja vivir», «vive para hoy», «recoges lo que siembras», «llamar al pan pan y al vino vino» o «no dejes que eso te deprima». Es más, la mayoría de la gente que va más allá y adopta una visión del mundo más amplia acaba con algo que casi con toda seguridad es falso. Por ejemplo, algunas personas adoptan el cristianismo y otras el hinduismo. Ambas fes no pueden ser ciertas, ya que para una es básico que sólo existe un Dios y para la otra que hay muchos, y la reencarnación es esencial para una e incoherente para la otra. O sea que al menos una —y probablemente las dos— se equivoca al pensar que aquello en lo que cree a la larga dará sentido a la vida (recordemos la conclusión del capítulo 3: que la religión realmente no proporciona ese sentido aquí y ahora).

Si, por lo tanto, es importante que busquemos y encontremos algún sentido a la vida, al parecer la gran mayoría no ha vivido una vida digna de ser vivida. Sé que algunas personas están dispuestas a contemplar la humanidad como una horda en gran medida sin cerebro de la que surgen sólo unos pocos nobles superhombres. Pero no puedo unirme a ellos. Condenar a la mayoría de la humanidad de ese modo me parece sencillamente arrogante. Además, como veremos más adelante, estas vidas no examinadas pueden contener y contienen muchos ingredientes de la vida que hacen que de todos modos valga la pena vivir.

Algunos dicen que basta con buscar sentido y no importa si las respuestas que encontramos son erróneas. Esto salva a los cristianos y a los hindúes, que puede que estén equivocados pero al menos han examinado sus vidas. Sin embargo, seguramente no es tan fácil separar la búsqueda y aquello que se busca. Si lo que cuenta es la búsqueda, sería mejor que todos buscáramos sentido a la vida en la dirección equivocada en vez de que la mitad «lo encontrara» y la otra mitad no lo buscara. Pero en este caso se reduce la importancia de lo que se supone que se está buscando. Lo que parece hacer importante la búsqueda de sentido es que este

sentido es importante. Si se separa el objeto que se busca de la búsqueda, la persecución pierde su razón de ser.

De manera que si pensamos que la búsqueda de sentido es una especie de imperativo ético, algo a lo que todo el mundo tiene que dedicarse para que su vida valga la pena, parecemos obligados a sacar la conclusión de que la mayoría de vidas no valen la pena, ya que la gente no busca el sentido de su vida o acaba llegando a una conclusión equivocada. Esto no demuestra la falsedad del imperativo ético, sino que demuestra lo difícil de aceptar que es.

Por fortuna, no es ningún gran misterio cómo vidas no examinadas o equivocadas pueden tener sentido. A lo largo de este libro hemos visto muchas maneras en las que la vida puede tener sentido. La idea general es que la vida vale la pena vivirla siempre que sea algo bueno en sí mismo. Semejante vida posee sentido porque significa algo para nosotros, es valiosa para los que la tienen. Muchas cosas pueden contribuir a ello: felicidad, autenticidad y autoexpresión, relaciones sociales y personales, preocupación por el bienestar de los demás. Todas estas cosas pueden ser parte de vidas que no han sido examinadas del modo sistemático en que examinan la suya los que tienen tendencia a filosofar. Por ello es más que posible que alguien viva una vida plena y con sentido sin pensar jamás en el sentido de la vida.

Algunos podrían ir más allá y decir que pensar demasiado sobre el sentido de la vida puede ser una barrera para que la vida tenga sentido. Hay que vivir la vida y ello no se puede hacer si se está tratando inútilmente de averiguar «qué sentido tiene». En palabras de un eslogan publicitario que parece haber captado la idea: «hazlo y punto». Creo que esto es ir demasiado lejos. Pensar en lo que es la vida es algo que muchos no podemos evitar, y el proceso de pensarlo creo que puede ayudarnos a identificar maneras erróneas de pensar sobre la vida e identificar otras más útiles, incluso aunque no haya una respuesta definitiva. Esto es lo que espero que este libro ayude a hacer a las personas que lo lean. No estoy de acuerdo en que debamos dejar de pensar por completo en el sen-

tido de la vida. No obstante, estoy de acuerdo en que sólo podemos pensar en ello y también estoy de acuerdo en que para las personas que no sienten el impulso de preguntárselo la vida puede tener sentido absteniéndose de hacerlo.

Para los que aún sienten la necesidad de examinar la vida tanto como les es posible, piensen en la cuestión de tener hijos. Pocas cosas son tan importantes respecto a la dirección que toma una vida que la decisión de formar una familia. Y sin embargo, ¿con cuánta frecuencia es una decisión consciente, basada en un proceso que implique analizar a fondo las opciones y llegar a la conclusión con claridad y cierto grado de certeza de que es la opción correcta para ambos progenitores? La mayoría de las veces, diría yo, esta decisión, la más importante en la vida, se toma no basándose en la pregunta socrática sobre la naturaleza y el objetivo de la vida. A pesar de todo lo que pudiéramos decir sobre la necesidad de pensar en el sentido de la vida y tomar el control de nuestro destino, seguimos teniendo o no teniendo hijos por razones que no tenemos en absoluto claras.

Podría decirse de nuevo que todo esto demuestra lo poco reflexiva que es gran parte de la humanidad. Sin embargo, creo que lo que demuestra es que cuando se trata de tomar decisiones vitales, las que forman nuestra vida, gran parte de ellas siempre pasarán relativamente sin ser examinadas. Nos engañamos si creemos que podemos dirigir más o menos plenamente nuestras vidas analizando cuál es el sentido de ésta y obrando en consecuencia. Ésta es la verdad que perciben vagamente los que aducen que deberíamos olvidarnos del sentido de la vida y limitarnos a seguir adelante. Su conclusión es demasiado extrema, pero su argumento se basa en ideas que destruyen las pretensiones de los que creen que la vida puede y debe planearse según una imagen totalmente elaborada del sentido que tiene.

Tal vez soy culpable de hacer de abogado del diablo y exagerar mi opinión. Si lo he hecho ha sido con el fin de disipar toda impresión que de otro modo pudiera dar de que mi tema, la filo-

sofía, deba ser también su tema. No obstante, creo que para la mayoría de la gente filosofar un poco es inevitable. Lo hacemos tanto si lo reconocemos como filosofía como si no. Cada vez que pensamos qué es lo correcto que hay que hacer, cuál es la verdad o qué significa ser una persona, estamos empezando a hacer filosofía. O sea que para la gran mayoría, la filosofía entra en nuestra vida, nos ayuda a examinarla y a obtener una idea más clara del sentido de la vida. Si he restado importancia a ello sólo ha sido porque no creo que de ello se deduzca que todo el mundo deba leer más filosofía (aunque estaría bien que se leyera un poco más de filosofía) o ingresar en algún grupo de discusión de filosofía (a veces son poco más que intercambios de opiniones entre charlatanes sin opinión). Creo que como sociedad nos beneficiaríamos de ser un poco más filosóficos, pero no estoy convencido de que necesitemos más filósofos. Y si usted ha pasado mucho tiempo con ellos, es posible que esté de acuerdo.

11

De lo que la razón no sabe nada

El hombre que escucha a la Razón está perdido:
la Razón esclaviza a todos aquellos cuya mente
no es lo bastante fuerte para dominarla.

GEORGE BERNARD SHAW, *Man and Superman*

Lo que hasta ahora he presentado podría describirse como racionalista y humanista. Es racionalista en el sentido de que está guiado por la argumentación razonada y no por la intuición, la revelación, llamadas a la autoridad o a la superstición. Es humanista en el sentido de que afirma que la vida humana contiene la fuente y la medida de su propio valor.

Esta vía racionalista-humanista deja insatisfechos a muchos. Por una parte, puede parecer una muestra de excesivo orgullo dejar demasiado a la elección humana y al deseo y no reconocer que los estándares y valores humanos nunca pueden ser suficientes. Por otra parte, puede parecer insuficientemente ambicioso y aparentemente indiferente al lado no racional de la vida humana. A veces tenemos que abandonar la razón si queremos abarcar la vida por completo. No es ninguna coincidencia el que los personajes de tantas canciones de amor sean descritos como locos. Como escribió el filósofo francés Blaise Pascal: «El corazón tiene razones que la razón no entiende».

Estas críticas, aunque motivadas por una preocupación legítima, están fuera de lugar. Caricaturizan a los humanistas como racionalistas estériles y sin sentimientos, sin sensibilidad por el lado emocional de la vida o los límites de la comprensión humana. La realidad, como espero demostrar, es que el humanismo racional puede y debe ser sensible con lo emocional, lo moral y lo misterioso.

El mal con sentido

Piense primero en la crítica de que los estándares y las medidas internas de la vida humana jamás son suficientes para darle valor y sentido. Un ejemplo de este tipo de objeción general lo describe John Cottingham en su libro *On the Meaning of Life*. Cottingham aduce que no podemos separar la cuestión de la moralidad de una vida de la cuestión de su sentido, y, para que sea real, esa medida moral (y por tanto también la medida del sentido) debe proceder de una «estructura o teoría que lo englobe todo» arraigada fuera de nuestros intereses puramente humanos. Él teme que, si no, toda «vida ocupada en la que el agente sistemáticamente se dedica a ciertos proyectos que hace propios» tiene sentido, «independientemente de [su] condición moral».

Esta crítica se hace eco de una objeción popular a la idea sartreana de la autenticidad. El problema, afirman los objetores, es que los existencialistas como Sartre aducen que necesitamos crear sentido y objetivo para nosotros, pero no dan ninguna orientación sobre qué clase de opciones son moralmente aceptables. Por ejemplo, es concebible que alguien pudiera encontrar sentido y objetivo uniéndose a la Gestapo. Pero ¿podemos decir realmente que semejante vida, dedicada a perseguir a otros, tendría sentido?

Aunque en este libro he recurrido a Sartre, no he afirmado que la autenticidad sea la única virtud, o ni siquiera la más importante, que da sentido a la vida. (Tampoco estoy convencido de

que Sartre lo hiciera, en realidad.) No obstante, siguiendo con Cottingham, podría decirse que como mi explicación depende de que determinemos qué es lo que hace que para *nosotros* valga la pena vivir la vida, de modo similar ha separado la moralidad de los estándares verdaderos. La razón de ello es que he definido (en forma breve) una vida con sentido como la que posee sentido o valor para *nosotros*, y siempre es posible que alguien pueda elegir una vida que tenga sentido para *él* pero que sea completamente inmoral.

Hay dos posibles respuestas a esto. Piense en la cuestión de si es cierto que una vida con sentido tiene que ser moral. Simplemente podríamos rechazarlo. ¿Por qué no decir tan sólo que el sentido y la moralidad están separados? Eso no puede y no debe significar que está bien que alguien viva una vida con sentido pero inmoral, ya que, si la moralidad se separa del sentido, no hay nada bueno ni malo en sí mismo en el hecho de vivir una vida con sentido. Como estamos acostumbrados a pensar que el sentido y la moralidad en la vida van unidos, cabe que parezca extraño que el agente de la Gestapo pueda tener una vida con sentido pero inmoral. Sin embargo, no hay nada contradictorio ni éticamente objetable en ello.

La segunda respuesta es decir que esto es violencia contra el concepto de una vida con sentido y debemos aceptar que sentido y moralidad van unidos. Esto también puede adaptarse a mi postura. He argumentado que una vida con sentido tiene que tener valor para nosotros, pero también es cierto que una vida con sentido ha de ser moral, lo único que tenemos que hacer es añadirlo como condición de una vida con sentido. Para expresarlo de un modo casi técnico, una condición necesaria para que una vida tenga sentido es que tenga valor para la persona que vive la vida, pero que en sí misma no es una condición suficiente. La vida también tiene que ser moral. De ahí que las condiciones necesarias y suficientes de una vida con sentido sean que tenga valor para la persona que la vive *y* sea moralmente buena.

No es importante qué vía tomamos, si la primera o la segunda. Sólo depende de si creemos que los conceptos de sentido y moralidad en la vida pueden estar separados. Si creemos que pueden, deberíamos tomar la primera vía y afirmar que no hay motivos para decir que no es buena una vida inmoral que tiene sentido. Si creemos que no pueden separarse, tomamos la segunda vía y decimos que una vida que parece tener valor para la persona que la vive no obstante no tiene sentido si es inmoral.

Podría objetarse que esta segunda vía evita la objeción simplemente añadiendo una condición *ad hoc* de que una vida con sentido tiene que ser moral, lo cual no es necesario en la explicación que he ofrecido. Más bien, ha sido injertada para resolver un problema espinoso. Creo que este ataque se puede refutar, porque la moralidad ocupa un lugar vital en mi exposición. He argumentado que lo único que puede hacer que una vida tenga sentido es reconocer que la vida humana vale la pena vivirla por sí misma. Reconocer esto significa reconocer algo que es cierto para toda la vida humana (y quizá para algunos animales).

Significa aceptar que cada uno de nosotros posee el mismo derecho a las cosas buenas de la vida, y que hacer que la vida de una persona sea peor de lo necesario moralmente está mal.

Además, hasta ahora he sido un poco generoso con mis críticas imaginarias, porque he exagerado la medida en que la valoración del sentido es un asunto puramente individual. En realidad, la constante en mi exposición ha sido que la vida tiene que tener valor en sí misma y tiene que tenerlo para la persona que la vive. Pero eso no significa necesariamente que la única persona capaz de juzgar el valor sea la persona que vive la vida, o que ésta tenga que reconocer de forma consciente su valor. Por eso en el capítulo 10 me he permitido la posibilidad de que pueda valer la pena vivir una vida no examinada. También es absolutamente compatible con la explicación que he dado para decir que podemos estar confundidos o desconocer el valor y el sentido de nuestra propia vida. Por tanto, del hecho de que una persona

crea que tiene una vida con sentido no se deduce que realmente lo tenga.

Podría decirse mucho más en favor y en contra de la idea de que mi explicación proporciona el espacio preciso para la moralidad. Sin embargo, lo que espero haber demostrado es simplemente que no es cierto que la postura que he defendido nos haga incapaces de criticar a nadie que elija una vida que sea moralmente horrenda. No he dicho que lo único que importa es la elección individual. Simplemente he hecho una caricatura de la filosofía humanista para decir que ésta hace de los hombres y las mujeres individuales la medida incuestionable de todas las cosas.

Mantener el misterio

Un segundo argumento contra el tipo de explicación humanista que he ofrecido vuelve a nivelar la carga de orgullo desmesurado. Esta vez la objeción es que mi forma de «desmitificar» va demasiado lejos. Lo que he tratado de hacer es ponerlo todo al alcance del entendimiento humano y rechazar todo lo que de alguna manera pudiera escapar a la comprensión. Sin embargo, lo que hay que hacer es aceptar que en la vida hay mucho más de lo que los simples mortales pueden comprender y que vivir una vida con sentido exige ser sensible a las cuestiones misteriosas e inexplicables de la realidad.

En algunos aspectos, esta objeción no es más que una petición en nombre de aquellos a los que no les gusta la idea de que el sentido de la vida pueda ser desmitificado y en cierto modo bastante monótono. Está muy bien quejarse de que mi explicación no deja espacio para el misterio, pero si es así tal vez la conclusión correcta a la que llegar es que no hay ningún misterio.

También es simplemente falso que mi exposición no deje espacio alguno para el misterio. Una razón de ello es que no hay nada esencialmente dogmático en la postura que he adoptado. No he dicho, por ejemplo, que no hay forma de que pueda haber

un terreno trascendental. Lo único que he argumentado es que, en ausencia de buenas razones para pensar que existe, para creer se precisa el riesgo de la fe. Tampoco he negado que ciertas formas religiosas de vida puedan ser capaces de dar valor a la vida. Simplemente he dicho que para mí es legítimo rechazarlas por razones que creo que son buenas para otros también.

Y lo más importante, la exposición que he ofrecido es más un marco de referencia que una receta, y cuando se trata de los detalles, hay mucho misterio para complacer a los que no les gusta que la vida sea demasiado clara. La principal fuente de este misterio no es alguna realidad trascendental sino la naturaleza humana en sí misma. El hecho es que los seres humanos somos demasiado complejos y sorprendentes para que cualquier persona sensata pueda decir que la vida no tiene ningún misterio.

En realidad, construir una vida con sentido para uno mismo nos obliga a afrontar toda clase de misterios no explicados en este libro. Son misterios de nuestra forma de ser, de lo que descubrimos que es más importante para nosotros, de lo que aprendemos sobre nuestros deseos que jamás conocemos, lo que hacemos que creíamos que jamás seríamos capaces de hacer. No hay peligro de que nos enfrentemos a un futuro sin misterio y sorpresas, porque la vida gira y da una vuelta de forma inesperada y a menudo seguimos siendo un misterio para nosotros mismos.

Hay otra manera de ser sensible al misterio que creo que es valiosa y que fácilmente puede descuidarse si nos centramos demasiado en lo que tenemos que hacer para encontrar sentido para nosotros mismos. Es el sentimiento que en términos religiosos se llamaría gratitud o agradecimiento. No es simplemente la idea de que tenemos la suerte de estar vivos (si es que tenemos la suerte de estar vivos), sino que debemos este hecho a algo que no somos nosotros mismos. Las formas de vida religiosas ritualizan el agradecimiento de este hecho, haciendo una plegaria diaria antes de las comidas, por ejemplo. Los que no creen en ningún Dios al que dirigir este agradecimiento no tienen la misma

motivación para meditar con regularidad sobre el hecho de su existencia y su dependencia de fuerzas que escapan a su control.

No es preciso creer en Dios para sentirse agradecido por estar vivo, o para agradecer que no todo en la vida tenemos que determinarlo nosotros. Creo que ambas formas de pensamiento son valiosas, pues fomentan una adecuada apreciación de la vida y la debida humildad. Recordarnos a nosotros mismos que somos afortunados por tener alimentos para comer, amigos, miembros de nuestra familia con quienes verdaderamente mantenemos un vínculo, etcétera, ayuda a conservar un sentido de la perspectiva que hace más fácil apreciar la vida. Aquellos cuyas prácticas religiosas ya incluyen recordatorios de estas cosas, por lo tanto, hacen algo valioso de lo que los no creyentes pueden aprender.

Sin embargo, es muy diferente de los tipos de creencias imprecisas en las que a menudo la gente parece estar pensando cuando habla del misterio. Lo que muchos consideran misterio con frecuencia es más una vaga sensación de que debe existir un Dios o una vida después de la muerte, de que son más que simples seres humanos y que la moralidad es una parte de la realidad objetiva y no el mundo humano. Y creo que lo que motiva el deseo de proteger esta clase de misterio a menudo es una especie de miedo: el miedo de que si no podemos contar con que haya un Dios u otra vida después de la muerte, un alma y valores aparte en los que creer, entonces tenemos que asumir la responsabilidad de aprovechar todo lo que podamos lo que probablemente es la única vida de que disponemos.

Si tenemos este temor necesitamos afrontarlo y vencerlo. Porque haya o no haya una vida después, ésta tiene valor en sí misma y es lo único que estamos en disposición de cambiar. Y no podemos evitar tener que descubrir por nosotros mismos dónde reside el valor en esta vida. Esto no nos convierte en dioses, pues podemos elegir bien o mal. La mayoría de los que creen que el simple placer o éxito mundano les proporcionará una vida plena,

por ejemplo, sencillamente se equivocan. De manera que hacemos frente a las opciones y cargamos con las responsabilidades. Podemos tener éxito o podemos fracasar.

¿Lo único que se necesita es amor?

Reconocer la fragilidad de la vida humana y todo lo que hay en ella, así como la eterna posibilidad de la tragedia, es esencial para comprender el papel del amor en una vida con sentido. Está claro que el amor en sus diversas formas es de vital importancia para los seres humanos y es una de las cosas que hacen que la existencia valga la pena. Una razón por la que no he hablado más de él hasta ahora es que se trata de un área de la vida en la que quizá podemos obtener más orientación en las novelas, obras de teatro, películas y poemas que en la filosofía sistemática. Podría ser significativo que se hable relativamente poco sobre el amor en las grandes obras de la filosofía y que muchos de los más importantes filósofos contemporáneos que escriben sobre el tema, como Martha Nussbaum y Raimond Gaita, lo hagan a través de discusiones de literatura.

No obstante, el amor discurre como una especie de hilo invisible a lo largo de todas las principales explicaciones de este libro. En cada caso, el amor es un ejemplo de la importancia y los límites de ver el sentido de la vida en términos de las posibilidades que he establecido.

Piense en el mandamiento de hacer el bien. El altruismo no puede estar motivado sólo por la pura razón. La racionalidad en sí misma no está dirigida a ningún bien para los humanos ni para nada. Esto es lo que Hume quería decir cuando escribió: «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo». El deseo de hacer el bien no está arraigado en la razón sino en las variedades del amor: el amor por una pareja, el amor familiar o un tipo de amor general o sentimiento de compañerismo hacia los demás. Sin este amor, todas

las razones racionales del mundo no serían suficientes para motivarnos a hacer el bien. Como lo expresó Hume en otra frase memorable: «La razón es, y debería ser, la única esclava de las pasiones». Hume es un héroe filosófico para muchos racionalistas-humanistas. Tanto mejor para la elevación de la razón por encima del sentimiento.

Esto también explica por qué el deseo de servir a la humanidad está fuera de lugar. La especie es una abstracción y como tal no es un receptor apropiado de nuestro amor. Debemos reservar éste para criaturas sensibles que puedan responder a él.

El amor también arroja luz sobre nuestro deseo de felicidad. El deseo de amor está relacionado con el deseo de felicidad. Pero nadie que verdaderamente ame puede reducir de buena fe el amor a la búsqueda de la felicidad. El amor es mucho más agridulce que eso. El verdadero amor, ya sea romántico, familiar o platónico, persiste en la infelicidad y su objeto es el bienestar de las personas amadas, no del que ama. El amor, pues, refleja el importante papel de la felicidad en la vida con sentido, pero también la poca profundidad de ver la felicidad como todo.

Queremos amar y ser amados por quiénes somos, lo que ilustra el valor que damos a la autenticidad. Al mismo tiempo, el tipo de apertura que esto exige puede ser muy amenazador y dejarnos con un sentimiento de vulnerabilidad. Por lo tanto, es muy fácil sucumbir a la mala fe, escondiéndonos de las verdades sobre nosotros mismos y los demás que harían que el amor fuera más difícil o amenazaran la supervivencia de éste. Las exigencias y dificultades de vivir de manera auténtica en ningún sitio son más evidentes que en nuestras relaciones íntimas con los demás.

Considerar el éxito en el amor también arroja luz sobre la naturaleza del auténtico éxito. Una relación jamás tiene éxito en el sentido de obtener un resultado deseado. El éxito en el amor es un proyecto en marcha y siempre es precario. De este modo, constituye un ejemplo perfecto del tipo de verdadero éxito que he afirmado que podía contribuir a dar sentido a la vida.

El amor también nos exige a veces aprovechar el día. Como el amor es valioso y las oportunidades de encontrarlo relativamente raras, somos tontos si dejamos pasar las oportunidades de gozar de un amor real o de aplazar la reconciliación con amigos de los que nos hemos apartado o familia hacia la que aún tenemos sentimientos fuertes. Por supuesto, esta línea de razonamiento ha sido utilizada como mera técnica de seducción, desde los elocuentes versos de los poemas metafísicos de Andrew Marvell hasta las torpes frases para ligar expresadas en bares y clubes. Pero la frase sólo es efectiva porque refleja una verdad que nos acosa: demasiada precaución y el amor puede pasar de largo.

Una razón de por qué la vida no examinada puede seguir valiendo la pena ser vivida es que puede ser una vida llena de amor. No es necesario entrar en reflexiones filosóficas para tener fuertes apegos emocionales. La víctima del rock and roll más famosa del mundo, Ozzy Osbourne, sería el primero en admitir que no es filósofo. «Es sabido que he cometido algunas locuras —declaró con su claridad típica—. No cabe duda de ello: estoy jodidamente loco.» Pero Sharon, una mujer para la que habría podido ser inventada la frase «abnegada esposa», le dio una razón para pelear contra sus demonios y adicciones y vivir. «Amo a esta mujer más que a nada en el mundo —dice él—. Sin ella no sobreviviría.»

La filosofía es más adecuada para examinar lo que es racional, lo que está dentro de nuestro control, lo que es el objeto elegido y analizable de cerca. El amor, si no es irracional, al menos no es impulsado por la racionalidad. No está completamente fuera de nuestro control, pero tampoco en modo alguno podemos controlarlo por completo. En cierta medida podemos elegir lo que hacemos cuando amamos, pero no podemos elegir qué o a quién amar. Y la mejor manera de describir el amor no es con el lenguaje de la filosofía, sino con el de la literatura, la poesía y la canción.

No es cierto, por tanto, que el amor demuestre que el método racionalista-humanista esté desencaminado. Más bien consti-

tuye un ejemplo de los límites de los poderes humanos para comprender y dominar la vida, que cualquier explicación humanista adecuada del sentido de la existencia debe aceptar. Pero también demuestra algo profundo que los humanos pueden reclamar. El amor no es inmortal ni invencible. Tristemente, no es cierto que lo único que se necesita es amor. El amor, como la vida, es valioso pero frágil y carece de garantías. Está forjado con riesgo y decepción, además de ser la fuente de la mayor felicidad y alegría.

El humanista, que ve que esta vida proporciona la única fuente disponible de sentido, lo acepta, igual que acepta las afirmaciones de moralidad sin apoyo trascendental y la existencia de misterio sin verlo como un símbolo de lo divino. Por el contrario, el trascendentalista quiere que lo que tiene valor en la vida esté respaldado por un orden superior. El amor no es lo bastante bueno a menos que sea conquistador y pueda triunfar incluso sobre la muerte. La moralidad no es moralidad si se basa sólo en la vida humana. El misterio es intolerable si sólo refleja los límites del entendimiento humano. El deseo del trascendentalista de algo más es comprensible, pero la negativa del humanista a sucumbir es, creo yo, señal de su capacidad de afrontar y aceptar los límites de la comprensión y, en última instancia, de la existencia humana.

Conclusión

Bien, aquí se acaba la película. Ahora, éste es el sentido de la vida. *(Le entregan un sobre. Ella lo abre.)* Gracias, Brigitte. *(Ella lee.)* ... Bueno, no es nada especial. Procurad ser agradables con la gente, evitad comer grasas, leed un buen libro de vez en cuando, dad algún paseo y procurad vivir juntos en paz y armonía con la gente de todos los credos y naciones.

MONTY PYTHON, *El sentido de la vida*

El sentido de la vida puede no ser tan sencillo como sugiere el final de la película de Monty Python, pero si las explicaciones que he ofrecido son correctas, la película no está lejos de dar en el blanco. Como he dicho en la Introducción, este libro ha ofrecido no un gran secreto, sino una explicación deflacionaria del sentido de la vida, reduciendo la cuestión vaga y misteriosa de éste a una serie de cuestiones más específicas y absolutamente nada misteriosas sobre qué es lo que da objeto y valor a la vida. Por lo tanto, comprender el sentido de la vida no requiere una rara sabiduría.

Igual que la conclusión de la película de Monty Python, en cierto sentido la exposición que he hecho no es «nada muy especial». Pero la sencillez de la conclusión no debería restarle mérito a su importancia. El simple hecho de que el sentido de la vida

pueda existir y sea potencialmente evidente para todos es un importante reto para los que se ven a sí mismos como guardianes de la importancia de la vida: los sacerdotes, gurús y maestros que querrían que pensáramos que el sentido de la vida está fuera del alcance de los mortales corrientes. Poner en duda este punto de vista es poner en duda el poder que otros pretenden ejercer sobre nosotros mediante sus afirmaciones de que poseen un conocimiento especial. El principal argumento de este libro es, por lo tanto, democrático e igualitario, en el sentido de que devuelve a cada uno de nosotros el poder y la responsabilidad de descubrir y en parte determinar el sentido por nosotros mismos.

La sencillez de la conclusión también es engañosa porque lo sencillo no siempre es fácil u obvio. Es lo bastante clara para señalar que la vida puede valer la pena en sí misma, en particular si es una vida con un equilibrio de autenticidad, felicidad y preocupación por los demás; una vida en la que no se pierde el tiempo; una vida entregada a la tarea de convertirse en quien uno quiere ser y en lograrlo en esos términos. Pero poner todo esto en práctica es difícil. En realidad, acarrea el riesgo que vimos cuando examinamos el éxito, es decir, que nos pondremos una meta excesivamente elevada y acabaremos insatisfechos con la vida. La verdad aleccionadora es que la vida implica una lucha constante. Se puede entender cuáles son los elementos de una vida con sentido, pero no proporcionan una sencilla receta para obtener satisfacción.

Esto es parte de la razón por la que me siento un poco incómodo al terminar este libro. Los escritores ya no terminan los libros sentados ante sus máquinas de escribir y tecleando «Fin» con aire triunfante. Hoy en día, el final se señala haciendo *clic* en el ratón del ordenador para guardar lo escrito y cerrar por lo que uno decide que es la última vez. Sin embargo, con un tema como el sentido de la vida, ¿cómo puede uno sentir que ha dicho lo suficiente o lo ha incluido todo? Igual que los turistas que pasan un fin de semana en Roma y dicen que han «visto toda» la Ciudad

Eterna, habría algo sospechoso al escribir este libro y sacar la conclusión de que se ha «dicho todo» sobre el sentido de la vida.

La verdad evidente que provoca esta incomodidad es que no existe una última palabra sobre este tema. La ambición de este libro, que en ciertos aspectos es modesto y en otros no lo es, ha sido expresar las consideraciones filosóficas generales que arrojan claridad a la cuestión del sentido de la vida. Esto nos deja con una especie de marco de referencia, provisional y adaptable, pero, lo que es más importante, que puede desarrollarse y hacerse real en más aspectos de los que puede imaginar una sola mente. Al añadir estos detalles, al intentar realmente vivir una vida con sentido, tenemos que mirar a los psicólogos, novelistas, artistas y poetas además de a los filósofos. La filosofía tiene una valiosa contribución que hacer, pero para vivir una vida con sentido tenemos que ser más que filósofos. Como dijo David Hume: «Sé filósofo, pero, entre toda tu filosofía, no dejes de ser un hombre».

Otra razón por la que ningún libro puede decir la última palabra sobre el sentido de la vida es que cada persona es diferente y cuando decidimos vivir nuestra propia vida tenemos que tomar muchas decisiones que sólo nosotros podemos tomar. Tenemos las mismas necesidades que los demás —de amistad, comida, placer, felicidad, éxito, etcétera—, pero estas necesidades varían muchísimo en naturaleza e intensidad de una persona a otra. Por ejemplo, algunas personas no soportan estar solas una hora, y otras adoran la soledad. Algunas buscan sin cesar, pues necesitan verdaderamente experiencias intensas, mientras otras prefieren una vida más tranquila. A algunos les gusta vivir la vida de la mente, otros viven para sentir los palpitantes latidos de la música de baile, mientras otros sienten con fuerza ambas necesidades. Por esa razón ninguna «guía para encontrar sentido a la vida» puede ser un manual de instrucciones completo sino que sólo puede crear un marco de referencia dentro del cual cada individuo construya una vida que merezca la pena ser vivida.

Sin embargo, esto significa afrontar la fragilidad, la imprevisibilidad y la contingencia de la vida y sacar el máximo provecho de ello. Esto debería ser fuente de esperanza y no de desesperación. Si el sentido de la vida no es un misterio, si todos podemos llevar una vida con sentido, no es necesario formularse la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» con desesperación. Podemos mirar alrededor y ver las muchas maneras en las que la vida puede tener sentido. Podemos ver el valor de la felicidad aceptando al mismo tiempo que no lo es todo, lo que nos hará las cosas más fáciles en los momentos en que no la tengamos. Podemos aprender a apreciar los placeres de la vida sin volvernos esclavos de los apetitos que jamás pueden ser satisfechos. Podemos ver el valor del éxito, sin interpretarlo de un modo demasiado estrecho, para apreciar el proyecto de esforzarnos para convertirnos en lo que queremos ser además del éxito más visible y público. Podemos ver el valor de aprovechar el día, sin que eso nos conduzca a una desesperada carrera por aprovechar el momento inaprovechable. Podemos apreciar el valor de ayudar a los demás a llevar una vida con sentido, también, sin pensar que el altruismo exige todo lo que tenemos. Y, por último, podemos reconocer el valor del amor como tal vez el más fuerte poder motivador para hacer cualquier cosa.

Bibliografía consultada y otras lecturas

Se indican algunas de las ediciones en castellano.

Introducción

Se puede aprender mucha sabiduría en el libro *El autoestopista galáctico* de Douglas Adams (Anagrama, Barcelona, 2002).

1. En busca del proyecto

Para más información —pero no mucha más— sobre por qué fallan los argumentos tradicionales de la existencia de Dios, véase el capítulo de la filosofía de la religión de mi libro *Philosophy Key Themes* (Palgrave Macmillan). En mi libro *Atheism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press) propongo un repaso aún más rápido de ellos.

Dos útiles recursos de Internet utilizados han sido *Online Etymology Dictionary* www.etymonline.com y la historia de PBS del Big Bang para principiantes www.pbs.org/deepspace/timeline.

Frankenstein de Mary Shelley se halla disponible en muchas ediciones, incluida la que yo utilicé de Oxford University Press. [*Frankenstein,* Plaza & Janés, Barcelona, 2000].

La explicación que hace Aristóteles de la causalidad procede de su *Metaphysics* (Penguin) [*Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003].

Las citas de Bertrand Russell están sacadas de *Sceptical Essays* (Routledge).

Hago referencia a *The Selfish Gene* de Richard Dawkins (Oxford University Press) y lo recomiendo vivamente con el fin de comprender debidamente la evolución [*El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 1995].

Tres textos existencialistas clave que constituyen la fuente de varias referencias son *The Will to Power* de Friedrich Nietzsche (Penguin) [*La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 2004], *Existentialism and Humanism* de Jean-Paul Sartre (Methuen) [*El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989] y *The Myth of Sisyphus* de Albert Camus (Penguin) [*El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2004].

La cita de Daniel Dennett está sacada de una entrevista aparecida en http://www.pbs.org/saf/1103/hotline/hdennett.htm.

La cita de Eugene Cernan está sacada de la revista *Observer*, 16 de junio de 2002.

La falacia genética fue descrita por primera vez por Morris R. Cohen y Ernest Nagel en *An Introduction to Logic and Scientific Method* (Simon Paperbacks).

2. Vivir la vida hacia delante

Las referencias de Hobbes están sacadas de su *Leviathan* (Penguin) [*Leviatán*, Alianza, Madrid, 1999].

La *Nicomachean Ethics* de Aristóteles, más conocida como simplemente *Ethics* (Penguin), sigue siendo una notable fuente de luz para comprender cómo vivir mejor [*Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2003].

Sigue valiendo la pena leer *How are We to Live?* de Peter Singer (Oxford University Press). La anécdota del entrenador de los Dallas Cowboys que menciona está sacada de *No Contest* de Alfie Kohn (Houghton Mifflin).

Las diversas esferas o etapas de la existencia de Kierkegaard son examinadas en el interminable *Either/Or* (Penguin) y el más manejable *Stages on Life's Way* (Princeton University Press) [*Estudios estéticos*, Ágora, Madrid, 1999], mientras habla de la motivación religiosa de su pensamiento en *The Point of View* (Princeton University Press).

El método dialéctico de Hegel se describe en *The Phenomenology of Spirit* (Oxford University Press) [*Fenomenología del espíritu*, Pearson, Madrid, 2004]. De nuevo, se trata de una obra grande y difícil, por lo que es posible que prefiera usted *Hegel: A Very Short Introduction* de Peter Singer (Oxford University Press).

«Next, Please», de Philip Larkin se encuentra en su obra *Collected Poems* (Faber).

La cita de Marco Aurelio está sacada de sus *Meditations* (Penguin) [*Meditaciones*, Alianza, Madrid, 1999].

Britain on the Couch de Oliver James (Century) aparecerá de nuevo en el capítulo 6.

Aunque el incidente de la tarjeta de visita de la película *American Psycho* no aparece exactamente tal como se describe en la novela en la que se basó la película, la sátira de Bret Easton Ellis (Picador) [*American Psycho,* Ediciones B, Barcelona, 1992] presenta el mismo tema de forma brillante, si se puede soportar la violencia sádica verdaderamente espantosa.

Sartre habla de la mala fe en *Being and Nothingness* (Routledge) [*El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1999]. Es un libro largo y difícil, y una mejor introducción al pensamiento de Sartre podría ser *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*, ed. Stephen Priest (Routledge). Este volumen incluye *El existentialismo es un humanismo*, mencionado en el capítulo 1.

La cita de Hope Edelman está sacada de *The Bitch in the House: 26 Women Tell the Truth About Sex, Solitude, Work, Motherhood and Marriage*, ed. Cathi Hanauer (Viking). Me llamó la atención a través de la reseña de Joan Smith aparecida en el *Observer* (23 de marzo de 2003).

3. Más cosas en el cielo y en la tierra

La entrevista de Lukas Moodysson apareció en el *Observer* (13 de abril de 2003).

La cita de Bertrand Russell está sacada de *Why I am Not a Christian* (Routledge)[*Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona, 1999] y es un

buen ejemplo de un libro que agradará a los ateos, pero que no convencerá a los religiosos.

La filosofía panteísta de Spinoza se detalla en su *Ethics* (Hackett) [*Ética*, Alianza, Madrid, 2003].

Fear and Trembling de Kierkegaard (Penguin) es un clásico estudio de la fe, de interés para todo el mundo. [*Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987].

El espacio no me permite extenderme sobre la filosofía de la identidad personal, que fue el tema de mi doctorado. Recomiendo vivamente *Personal Identity*, ed. John Perry (University of California Press) y *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* de Jonathan Glover (Penguin) para todo el que esté interesado en el tema.

La aportación de Albert Camus a este capítulo procede de *The Plague* (Penguin) [*La peste*, Edhasa, Barcelona, 1990], mientras que a Sartre lo hemos encontrado en los capítulos anteriores.

«The Makropulos Case» de Bernard Williams aparece en *Problems of the Self* (Cambridge University Press).

4. Estamos aquí para ayudar

Se habla de la pareja noruega y el niño judío en la perspicaz obra *Natural Goodness* de Philippa Foot (Oxford University Press), que es uno de esos libros de los que se puede aprender mucho aun cuando no se esté de acuerdo con él, como me ocurre a mí.

Los ejemplos de frases utilizadas en los anuncios de voluntarios están sacados de la página 41 de *The Big Issue* (9-15 de junio de 2003), uno de los lugares más importantes para poner anuncios de voluntarios en Londres.

El texto básico de la filosofía moral de Kant es *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press) [*Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004], cuyas ideas están tomadas además de la secuela ingeniosamente titulada *The Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press) [*La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989].

La cita de Bertrand Russell está sacada de su obra *The Problems of Philosophy* (Oxford University Press).

El estudio sobre la felicidad fue realizado por Mintel y se cita en la revista *Observer* (15 de junio de 2003).

La frase de Diderot sobre la persona solitaria aparece en su obra *The Natural Son*. Es recordada principalmente porque Rousseau, en sus *Confessions* (Wordsworth) [*Las confesiones*, Alianza, Madrid, 1997], cita la frase, creyendo que va dirigida a él.

5. El bien mayor

La cita de Margaret Thatcher está sacada de un artículo, «Aids, Education and the Year 2000», aparecido en *Woman's Own* (3 de octubre de 1987).

Reasons and Persons de Derek Parfit (Oxford University Press) es un clásico, y mucho más interesante de lo que sugiere la pequeña parte a la que me refiero aquí. [*Personas, racionalidad y tiempo*, Síntesis, Madrid, 2004].

El gen egoísta de Richard Dawkins se ha mencionado ya en el capítulo 1.

Humanity: A Moral History of the Twentieth Century, de Jonathan Glover (Pimlico) [*Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2001], es, entre otras muchas cosas, una instructiva advertencia contra el situar bienes abstractos o ideológicos por encima del bienestar humano, como lo es *Animal Farm* de George Orwell (Penguin) [*Rebelión en la granja*, Destino, Barcelona, 2000].

David Cooper declara que el humanismo puro es increíble en su erudita y amplia obra *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery* (Oxford University Press).

6. Mientras seas feliz...

Las ideas de Schopenhauer sobre el placer y la felicidad se encuentran en su *Essays and Aphorisms* (Penguin) [*Parábolas, aforismos y comparaciones*, Edhasa, Barcelona, 1995]. La exposición que hace Aristóteles de los mismos temas está en su *Ética*, mientras que las de Epicuro pueden

encontrarse en *The Epicurean Philosophers*, ed. John Gaskin (Everyman), y las de Mill en *Utilitarianism*, recogidas en *On Liberty and Other Essays* (Oxford University Press).

La cita de Kant está sacada de *Fundamentos de la metafísica de las costumbres.*

In the Shadow of Man de Jane Goodall (Weidenfeld & Nicolson) ofrece un fascinante relato de su vida con los chimpancés .

Para recusar la propensión raciocéntrica de la filosofía occidental moderna, véase la excelente obra *Philosophy and the Good Life* de John Cottingham (Cambridge University Press).

El famoso experimento de la máquina de la experiencia de Robert Nozick aparece en *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell).

Brave New World de Aldous Huxley está publicado por Flamingo [*Un mundo feliz*, Plaza & Janés, Barcelona, 2000].

Oliver James afronta la pregunta de por qué cada vez somos más ricos pero no más felices en *Britain on the Couch* (Century).

La cita de George Bernard Shaw está sacada de *Man and Superman* (Penguin).

En *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance* de Anthony Gottlieb (Penguin) se encuentra un excelente relato de los filósofos estoicos y mucho más.

El juicio de Sócrates está descrito en *Apology* de Platón, incluida en la antología *The Last Days of Socrates* (Penguin) [*Apología de Sócrates*, Espasa-Calpe, Madrid, 2005].

7. Convertirse en un luchador

Vuelve a aparecer *El existentialismo es un humanismo* de Sartre (véase capítulo 2).

El texto de *The Seagull* de Chéjov que he utilizado está en la *Online Library and Digital Archive* en http://ibiblio.org. [*La gaviota*, Cátedra, Madrid, 1994].

Las ideas de Gilbert Ryle sobre las monedas falsas están en «Perception», en *Dilemmas* (Cambridge University Press).

Jonathan Rée habla de «volverse filósofo» en la introducción a *The Kierkegaard Reader*, ed. Rée y Jane Chamberlain (Blackwell), y también en las notas introductorias de «Johannes Climacus». Vale la pena leer a Kierkegaard y este volumen es un buen punto por donde empezar.

Para el debate sobre el libre albedrío, David Hume explica su «compatibilismo» en *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford University Press) [*Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1999] y A. J. Ayer toma el testigo en el siglo veinte en sus *Philosophical Essays* (Macmillan). Kant habla de la necesidad de postular el libre albedrío en su *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Ted Honderich rechaza el «compatibilismo» en su accesible pero original *How Free are You?* (Oxford University Press) [*¿Hasta qué punto somos libres?*, Tusquets, Barcelona, 1995]. Si quiere ponerse al día sobre el pensamiento más reciente, a menudo complicado, sobre el tema, *Free Will*, ed. Robert Kane (Blackwell) es una fuente estimulante.

The Epicurean Philosophers, ed. John Gaskin (Everyman), requiere otra mención.

8. *Carpe diem*

Horacio aprovecha el día en sus *Complete Odes and Epodes* (Oxford University Press).

La canción de Kate Bush «Moments of Pleasure» está sacada de *The Red Shoes* (EMI) y la cancioncilla de Rush «Time Stand Still» de *Hold Your Fire* (Vertigo).

Stages on Life's Way de Kierkegaard (Princeton University Press) [*Estudios estéticos*, Ágora, Madrid, 1999] y *Either/Or* (Penguin) también aquí son fuentes importantes.

La explicación que hace Hannay de Kierkegaard se encuentra en su obra *Kierkegaard* (Routledge).

La idea del carácter esquivo sistemático del «ahora» es una corrupción del carácter esquivo sistemático del «yo» de Gilbert Ryle que aparece en *The Concept of Mind* (Penguin).

El ensayo de Galen Strawson «The Self» está recogido en *Personal Identity*, editado por Raymond Martin y John Barresi (Penguin). Otro ensayo que trata de forma más específica de los episódicos y los diacrónicos, que probablemente se titulará «Against Narrativity», se publicará en *The Self*, ed. Strawson (Blackwell).

El poema de Dorothy Parker «The Flaw in Paganism» está en *The Best of Dorothy Parker* (Duckworth).

Platón habla de placer en *Philebus* (Penguin), y *Ética* de Aristóteles de nuevo merece nuestra atención.

Si no sabe ya la fuente de Sartre, no la sabrá nunca.

La cita de Colin Farrell está sacada del *Toronto Star* (5 de abril de 2003).

Are You Experienced? de William Sutcliffe está publicado por Penguin.

9. La pérdida o disolución del ego

Descartes creía en la disolución de su ego en su *Discurso del método* [Alfaguara, Madrid, 2002].

La «teoría del fardo» de Hume referente al yo se encuentra en *A Treatise of Human Nature*, Libro Primero (Oxford University Press) [*Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988].

Los versos de la hermana Vajira se citan en «No Inner Core-Anattá» de Sayadaw U. Silananda, en www.buddhistinformation.com/no_inner_core.htm. Una buena introducción al budismo es *Buddhism: A Very Short Introduction* de Damien Keown (Oxford University Press) [Existen diversas traducciones al español de introducciones al budismo. Entre ellas: Edward Conze, *El budismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978; Lama Karta, *Introducción al budismo*, Apóstrofe, Barcelona, 1997; H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid, 1994. Además de estas traducciones tenemos la célebre conferencia de

Borges «El budismo», recopilada en el volumen *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.]

Russell advierte la vida febril y limitada al final de *The Problems of Philosophy* (Oxford University Press).

Nietzsche habla de la «moralidad de esclavo» que niega la vida en su clásico *On the Genealogy of Morals* (Oxford University Press) [*La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996].

La cita de Madonna está sacada del *Observer* (8 de junio de 2003).

Wittgenstein nos dice que «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.» en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge) [Alianza, Madrid, 1975].

David Cooper saca todo el provecho posible de lo inefable en *The Measure of Things* (Oxford University Press).

10. La amenaza del sinsentido

Camus habla del absurdo en *El mito de Sísifo.*

Language, Truth and Logic de A. J. Ayer (Penguin) [*Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1977] es la clásica exposición de su positivismo lógico, aunque la cita que yo menciono está sacada de un artículo, «Universal Truths», de Paul Davis, aparecido en el *Guardian* (23 de enero de 2003). El positivismo lógico actualmente no tiene ningún interés, pero en la escuela de filosofía del lenguaje corriente hay muchas ideas valiosas. Véase *Philosophical Papers*, de J. L. Austin (Clarendon) [*Ensayos filosóficos*, Alianza, Madrid, 2003], donde aparecen algunas.

La expresión «vida no examinada» procede de *Apology* de Platón, en *The Last Days of Socrates* (Penguin) [*Apología de Sócrates*, Pearson, Madrid, 2004].

Nicholas Rescher nos llama *Homo quarerens* en su *Philosophical Reasoning* (Blackwell), que tiene poco que ver con los temas de este libro aunque vale la pena leerlo.

Si todo se está haciendo demasiado pesado, siempre queda la filosofía casera de la Official Peanuts Website www.unitedmedia.com/comics/peanuts.

11. De lo que la razón no sabe nada

Si lee sólo un libro sobre lo que yo denomino racionalismo-humanismo, que sea *On Humanism* de Richard Norman (Routledge).

La cita de Pascal está sacada de sus *Pensées* (Penguin) [*Pensamientos*, Altaya, Barcelona, 2000].

On the Meaning of Life de John Cottingham (Routledge) es una especie de objeción preventiva a gran parte de este libro y vale la pena leerlo, en especial se lo recomiendo a aquellos a los que no he logrado convencer de que no tenemos que confiar en lo espiritual para encontrar sentido a la vida.

David Cooper ofrece en su *The Measure of Things* (Oxford University Press) un análisis sobre el valor del misterio mucho más profundo de lo que yo presento aquí.

Hume habla de arañazo en su *Tratado de la naturaleza humana.*

La cita de Ozzy Osbourne está sacada de una entrevista realizada por Paul Elliott en *Mojo* (noviembre de 2003).

Conclusión

La cita de Hume está sacada de *Investigación sobre el conocimiento humano.*

Por último, para todas las preguntas que quedan sin respuesta, véase por favor el libro de la película *Monty Python's The Meaning of Life* (Methuen).

Julian Baggini

Julian Baggini es filósofo, escritor y periodista. Su trabajo abarca una gran variedad de intereses y estilos. Fundador de la revista *The Philosophers' Magazine*, dirigida a filósofos y accesible a todo tipo de lectores, colabora además regularmente con publicaciones como *Guardian*, *Independent* o *Prospect* y aparece con asiduidad en la televisión y la radio inglesas. Su experiencia periodística, unida a su formación académica le proporciona una posición única para encontrar enfoques innovadores y entretenidos en la divulgación de la filosofía. Es autor y editor de varios libros, entre ellos el que mayor trascendencia ha tenido entre el público, *Más allá de la noticia: la filosofía detrás de los titulares*.

Su opinión es importante

Comparta su valoración de este libro desde Internet y descubra nuestras novedades en

www.mundourano.com

DiseÈo de la cubierta: Alejandro Colucci

URANO

EL SENTIDO DE LA VIDA

Y LAS RESPUESTAS DE LA FILOSOFÍA

¿Qué hacemos aquí? ¿Cuál es el propósito de nuestra existencia? ¿Existe un Dios o sólo somos el producto de una evolución natural? Todos nos hemos formulado alguna vez este tipo de preguntas y este libro apasionante se propone ayudarnos a encontrar respuestas. Lejos de discursos espirituales o seudopsicológicos, con un planteamiento humanista y accesible, el filósofo y escritor Julian Baggini da voz a las dudas que acompañan a todo ser humano y, recurriendo a inteligentes ejemplos, tanto de la filosofía como de la cultura popular, analiza nuestras grandes preguntas existenciales para mostrarnos que lo poco que sabemos... puede ser mucho.

SENTIDO DE VIDA, EL
186548

ISBN 84-7953-601-2
9 788479 536015

LECTURA Y CULTURA SIN LÍMITES
BIBLIOTECA